Invito alla lettura di Massimo Introvigne

Prefazione di Pietro Cantoni

Egon von Petersdorff

Demonologia

Le forze occulte ieri e oggi

Leonardo

Perché ci lasciano crescere
in un mondo insediato dai demoni
senza illuminarci sugli occulti pericoli
che ci circondano e su come difenderci?

Egon von Petersdorff

DEMONOLOGIA

Le forze occulte ieri e oggi

Traduzione di Giuseppe Magagna

Invito alla lettura di Massimo Introvigne

Prefazione di Pietro Cantoni

LEONARDO

Titolo dell'opera originale
Daemonen Hexen Spiritisten
I edizione Leonardo settembre 1995

ISBN 88-04-40104-4

Invito alla lettura

Egon von Petersdorff (1892-1963), di recente ripresentato all'attenzione anche degli studiosi di lingua non tedesca da un bel saggio di don Pietro Cantoni,[1] che cura anche la prefazione a questo volume, è stato il più grande demonologo del nostro secolo. In Italia – pure apprezzato da una ristretta cerchia di specialisti – è rimasto sempre poco conosciuto. Il suo *magnum opus*, costituito dai due grossi volumi della *Daemonologie*,[2] non è mai stato tradotto nella nostra lingua. La benemerita versione abbreviata, destinata a una più vasta cerchia di lettori, andò presto esaurita e solo ora viene ripubblicata. In un clima poco favorevole alla demonologia Petersdorff venne guardato, nei decenni immediatamente successivi alla sua morte, con evidente sospetto. In parte le critiche non erano ingiustificate: qua e là Petersdorff esagera e attribuisce al diavolo fenomeni che *forse* possono essere spiegati con cause naturali. Ma non era questa la posta in gioco: negli anni '70 e '80 molti, anche all'interno della Chiesa cattolica, semplicemente non credevano all'esistenza del soprannaturale diabolico o addirittura negavano *tout court* l'esistenza del diavolo. Non si criticavano soltanto certe esagerazioni di Petersdorff, ma l'intero impianto della sua demonologia, che rimane invece valido e prezioso, se non la legittimità della demonologia in genere all'interno della scienza teologica.

Oggi la situazione è cambiata. Qualunque valutazione se ne voglia dare, ci si trova di fronte a un fatto innegabile: anche il mondo della religione è caratterizzato dal passaggio dal

moderno al postmoderno e l'elemento più tipico del postmoderno è la sfiducia nei poteri della ragione e della scienza. Le inchieste sociologiche ci dicono che mai come negli anni '90 (forse mai negli ultimi tre secoli) la scienza ha goduto di una così bassa popolarità nell'opinione pubblica. Nella cultura, nella politica, nella stessa religione sono sempre meno numerosi coloro che credono che la scienza e i sistemi «scientifici» e razionali possano risolvere veramente i problemi più profondi dei singoli e delle società. Il postmoderno rimette tutte le posizioni sulla stessa linea di partenza. Non si dà più per scontato che la scienza moderna sia superiore alla magia, che i progetti «scientifici» di felicità sociale siano migliori dei sogni e delle avventure, che il medico sia più efficace del guaritore, che il teologo abbia più titolo a parlare di Dio rispetto a chi riceve rivelazioni private o afferma di avere assistito a un miracolo. La socializzazione del postmoderno avanza inesorabile, come dimostrano le statistiche sulla credenza nella magia e sulla fede nei miracoli. C'è, naturalmente, un «passato che non vuol passare», rappresentato dai nostalgici del moderno, dai tardi apologisti dell'Illuminismo e del Razionalismo, dai teologi «progressisti» (ma l'aggettivo ha ormai un suono ironico) che scrutano i «segni dei tempi» di venti o di cinquant'anni fa e non si accorgono che negli anni '90 le Madonne che piangono interessano ai fedeli molto di più dell'esegesi storico-critica (che pure, se solo fosse più modesta, potrebbe meglio difendere il suo ruolo prezioso).

Il 10 aprile 1995 il più diffuso settimanale di lingua inglese, *Time*, ha dedicato la copertina ai miracoli. All'interno i lettori potevano trovare un divertito contrappunto tra la grande maggioranza di americani, che affermano di credere che i miracoli si verifichino ancora oggi, e lo sparuto drappello di esegeti del troppo famoso Jesus Seminar che, autoproclamatisi i maggiori esperti di esegesi biblica spiegare ai fedeli che cosa nei Vangeli è storia (poco) e che cosa è invenzione (molto),[3] gli esperti del Jesus Seminar si sono riuniti appena prima della Pasqua del 1995 per festeggiarla a modo loro. A maggioranza assoluta hanno dato «pallina nera» alla resurrezione: i miracoli sono invenzioni a partire dal primo e dal più grande, la vittoria del Signore sulla morte. «L'interesse popolare per i miracoli» conclude *Time*, settimanale peraltro spesso laicista «esplode proprio mentre un'intera generazione di esegeti biblici si è consacrata a dimostrare che non esistono.»[4]

I cristiani fedeli, che per fortuna (come *Time* riconosce) si lasciano scarsamente impressionare dalle ricerche del Jesus Seminar e di altri rappresentanti del passato teologico che non vuol passare, trovano dunque un *habitat* favorevole nel postmoderno? Non è certo. Il postmoderno è, per sua natura, ambiguo. I suoi teorici ne danno un'interpretazione assolutamente relativista: caduta in modo definitivo la dea ragione, non c'è più nulla di certo, ciascuno si inventa il suo mondo, ogni proposizione è uguale a ogni altra. Ma non si deve confondere la teorizzazione del postmoderno (a opera di filosofi che spesso vengono dalla critica letteraria e che hanno a loro volta un numero limitato di lettori) con la sua socializzazione. Il postmoderno come corrente filosofica è l'ultimo travestimento del relativismo, da sempre avversario del cristianesimo e della Chiesa. Il postmoderno come ambiente sociologico è invece il risultato della dissoluzione del moderno, è una possibilità, una *chance* da cui potranno venire insieme il meglio e il peggio. Un mondo che non crede più nella scienza crede ai miracoli, ma anche alla magia; alle apparizioni mariane, ma anche ai messaggi degli spiriti e alla reincarnazione.

Come aveva previsto Dostoevskij («cacciate il soprannaturale, ritornerà al galoppo») si assiste oggi a un grande ritorno del miracoloso e dell'esperienza religiosa in genere. Harvey Cox, il teologo che aveva previsto un difficile adattamento del cristianesimo alla «città secolare», ammette nel 1995 che tutte le sue previsioni erano completamente sbagliate. «Troppo giovane e impressionabile» all'epoca della *Città secolare*, Cox si scusa oggi dicendo di «essersi bevuto troppo facilmente» le previsioni di accademici più anziani ed esperti di lui secondo i quali la religione avrebbe perso d'importanza. «Questo» scrive oggi «non è accaduto. Al contrario, prima ancora che quegli accademici potessero cominciare ad andare in pensione, una rinascita religiosa ha iniziato la sua marcia in tutto il mondo.»[5] Cox è soprattutto impressionato dagli oltre cinquecento milioni di pentecostali e carismatici (un cristiano ogni quattro nel mondo) che, certo, credono ai miracoli, alle

guarigioni, al «dono delle lingue». Ma segnala fenomeni paralleli nella rinascita dell'Islam, nel ritorno alle radici dell'ebraismo, nel risveglio del buddismo e dell'induismo in Asia, nelle nuove religioni. Ma tutto questo equivale a un ritorno del senso religioso da accogliere festosamente con le note di una marcia trionfale? In parte, occorre dirlo con forza, sì: e il cosiddetto movimento anti-sette, nato dal laicismo e dalla difesa a tutti i costi del moderno, sventola la bandiera mitologica delle «sette pericolose»[6] perché è in realtà disturbato dal risveglio religioso che non poteva e non doveva verificarsi e che invece si è verificato. Il movimento anti-sette pensa di fermare il risveglio religioso con le leggi speciali «contro le sette» (in realtà contro tutte le esperienze religiose più intense di quanto il moderno sia disposto a tollerare) e i carabinieri: pretesa grottesca, ma che, se non fermata a sua volta in tempo con un risveglio del buon senso, può causare, mentre si cerca di metterla in atto, molte sofferenze e tragedie inutili.[7] Da un altro punto di vista, tuttavia, il risveglio postmoderno della religione *non* è una marcia trionfale. Quando ci si presenta a mietere il grano di questa rinascita si trova anche molto loglio. Oggi, per esempio, vi è nel mondo di lingua inglese un'autentica esplosione di interesse per gli angeli. Molti dicono di avere incontrato l'angelo custode, ma gli insegnamenti che avrebbero ricevuto lasciano spesso molto perplessi. È proprio e sempre l'angelo custode (senza escludere che qualche volta lo sia veramente)? O si tratta di illusioni? Oppure è un angelo, ma non è un angelo buono?

Per evitare le illusioni e gli inganni abbiamo bisogno di molto discernimento. Vivendo il postmoderno come *chance*, e dovendo comunque respirarne l'aria come ambiente sociologico in cui tutti, ci piaccia o no, viviamo, dovremo stare attenti a non cedere ai *diktat* del postmoderno filosofico secondo cui, semplicemente, non esistono criteri per giudicare. I criteri della ragionevolezza non sono morti, anche se ci si può augurare che sia morto, o che almeno, colpito, stia arretrando, il Razionalismo. Per evitare l'inganno, più sofisticato, dell'angelo del male che si traveste da angelo di luce abbiamo bisogno di Egon von Petersdorff. Con tutte le sue esagerazioni, il demonologo di Poznan ci aiuta a comprendere che non tutto quello che oggi si presenta come miracolo, rivelazione,

messaggio dal cielo viene veramente da Dio, e neppure tutto quello che non viene da Dio può essere ridotto a inganno umano o illusione psicologica. Una parte, più importante di quanto non si sia creduto in decenni passati, forse meno importante di quanto per reazione alcuni credono oggi,[8] viene, effettivamente, dal diavolo. È una grazia che oggi si ristampi Petersdorff: c'è da augurarsi che se ne faccia buon uso. Ci aiuterà, certo, a riconoscere che nella grande confusione dei messaggi e dei prodigi postmoderni qualcosa *forse* viene dal diavolo. Senza dimenticare che la malizia degli uomini spesso è sufficiente, senza intervento diretto dell'avversario, a confezionare prodigi contraffatti. E senza usare impropriamente la demonologia, e Petersdorff, contro i miracoli veri.

Il demonologo di Poznan considerava fra i suoi maestri il teologo Matthias Scheeben, a sua volta molto interessato alla demonologia. Ma Scheeben non era affatto disposto a liquidare troppo in fretta come diabolici fenomeni che potevano essere di origine semplicemente umana oppure veramente divina. Dopo tutto Scheeben difese fino alla morte il carattere genuino delle apparizioni mariane del 1876 a Marpingen, in Germania, su cui la Chiesa non si è mai pronunciata ufficialmente e che sono state ora oggetto di un'esemplare (anche se ultimamente scettica) indagine storico-sociologica di David Blackbourn,[9] contro vescovi che le consideravano di origine diabolica e nonostante la principale veggente (sottoposta, sembra, a pressioni insopportabili) avesse in seguito ritrattato (per poi ritrattare la ritrattazione). Matasse come Marpingen – e oggi non ne mancano di simili – sono, evidentemente, difficili da sbrogliare. Egon von Petersdorff ci invita alla cautela: a un discernimento prudente come il serpente, quando non manca di sospettare la presenza del diavolo, e candido come la colomba, quando non esclude, alle dovute condizioni, la genuina manifestazione di Dio.

Massimo Introvigne

[1] Pietro Cantoni, *La place du satanisme dans la théologie de Egon von Petersdorff sur le diable*, in Jean-Baptiste Martin e Massimo Introvigne (a cura di), *Le défi magique. II. Satanisme, sorcellerie*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1994, pp. 229-40.

[2] Egon von Petersdorff, *Daemonologie*, 2 voll., Verlag für Kultur und Geschichte, München 1956-1957 (2ª ed. Christiana Verlag, Stein am Rhein 1982).

[3] Robert W. Funk e Roy W. Hoover (a cura di), *The Five Gospels. What did Jesus Really Say?*, Macmillan, New York 1993.

[4] Nancy Gibbs, *The Message of Miracles,* in *Time*, vol. 145, n. 15, 10 aprile 1995, pp. 64-73.

[5] Harvey Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Addison-Wesley, Reading (Massachusetts) 1995, p. XVI.

[6] Cfr. sul punto il mio *Il movimento* anti-sette *laico e il movimento* contro le sette *religioso: strani compagni di viaggio o futuri nemici?*, in *Cristianità*, anno XXI, n. 217, maggio 1993, pp. 15-21.

[7] Sulla pericolosità delle iniziative anti-sette e sulla loro tragica inutilità nel fermare le poche sette veramente pericolose cfr. il mio *Idee che uccidono. Jonestown, Waco, il Tempio Solare*, MIMEP-Docete, Pessano (Milano) 1995.

[8] Sugli eccessi di un antisatanismo che vede il diavolo letteralmente ovunque cfr. il mio *Indagine sul satanismo. Satanisti e antisatanisti dal Seicento ai nostri giorni*, Mondadori, Milano 1994.

[9] David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-century Germany*, Alfred A. Knopf, New York 1994. Blackbourn, un agnostico che interpreta ultimamente le apparizioni come il risultato di processi psicosociali, è così obiettivo che dalla lettura del suo libro sono personalmente uscito con un'impressione di Marpingen piuttosto favorevole che contraria.

Prefazione

Chi si accosta alla lettura della *Daemonologie* di Egon von Petersdorff si rende ben presto conto del forte interesse personale per la materia che muove l'autore. Si tratta certamente di un «trattato» e di un trattato che si sviluppa secondo uno stile che richiama il modello neoscolastico, ma i riferimenti biografici, espliciti o impliciti, sono numerosi. Al di là di essi e attraverso di essi si manifesta un evidente impegno esistenziale. Tutto questo gli è stato rimproverato e indubbiamente è all'origine di certi incontestabili eccessi, ma costituisce anche un carattere di originalità che rende la sua opera interessante e molto diversa da altre dello stesso genere.

L'interesse che spinge Petersdorff a occuparsi di un argomento così «tenebroso» non è accademico. D'altra parte gli ambienti teologici «ufficiali» non sono affatto molto interessati a una teologia sul diavolo né lo erano al tempo della redazione della sua opera. L'argomento è spesso sbrigato con sufficienza come appendice al trattato sulla creazione, in un contesto in cui non è sempre messo adeguatamente in luce il suo rapporto con la cristologia. L'ultimo teologo cattolico ad aver prestato una certa attenzione alla demonologia fu Matthias Joseph Scheeben.[1] Ma Scheeben costituisce un'eccezione già al suo tempo ed esercitò d'altronde un forte influsso su Petersdorff. Anche Karl Barth, in campo protestante, se la prende, poco prima della pubblicazione della grande *Daemonologie* di Petersdorff, con quella che chiama l'angelologia (e corrispondente demonologia) «dell'alzata di spalle», secondo

cui gli angeli possono essere lasciati alla liturgia e alla pietà, ma ci si deve guardare bene dal prestare loro una qualsiasi «dignità dogmatica».[2] L'angelologia e la demonologia di Barth sono invece abbastanza ampie (duecento pagine circa della sua *Dogmatica ecclesiale*), anche se, paradossalmente, proprio Barth, esasperando il fatto che le affermazioni bibliche sugli angeli sono anzitutto di carattere funzionale e non ontologico, esclude che si possa fare un'angelologia/demonologia sistematica,[3] per cui non può certamente aver apprezzato l'opera di Petersdorff.

Sotto il segno del militarismo prussiano

Egon von Petersdorff nacque l'8 gennaio 1892 a Posen/Poznan,[4] in un territorio che apparteneva alla Prussia da cento anni, dal tempo della seconda spartizione della Polonia e che ritornò alla Polonia nel 1920. È il primogenito di una antica famiglia di cavalieri. Uno *Junker* dunque, erede della tradizione dell'antico Ordine teutonico e, soprattutto, della sua secolarizzazione rappresentata dalla casta militare dello stato prussiano. La madre era di origine francese: nata Fehlan (Vélan), discendeva da una famiglia di ugonotti che aveva goduto a suo tempo dell'ospitalità della Prussia. Il padre, Axel, che morì con il grado di generale, lo introdusse come cosa ovvia alla carriera militare. È così che frequentò la famosa accademia di Potsdam dove ebbe come compagno di studi, fra gli altri, anche il futuro maresciallo Rommel.

La prima parte della sua vita trascorre sotto il segno di quella che chiamerà in seguito la «magia del militarismo prussiano». Ufficiale della guardia, conosce a fondo l'ambiente delle istituzioni militari e politiche e quello della corte della Germania guglielmina. È un'esperienza che lo segnerà per la vita. Si allontanerà progressivamente da questo mondo, sul quale darà i giudizi più negativi. Dopo la tempesta del nazionalsocialismo, che vede in evidente continuità con il militarismo prussiano, esclamerà: *Nie wieder Potsdam*! (Mai più un'altra Potsdam!).[5]

Elaborerà anche una tesi per spiegare la formazione della Prussia e del suo militarismo «magico», interessante soprattutto per comprendere il nostro personaggio. La conversione dei sassoni, dice Petersdorff, è avvenuta violentemente, per volere di Carlo Magno. Questo ha fatto sì che il paganesimo non fosse mai veramente e serenamente superato nell'intimo e nel profondo della coscienza di questo popolo, nel suo subconscio. A loro volta i sassoni sono divenuti missionari del Vangelo verso l'Oriente e hanno dato vita al *Drang nach Osten*, all'epopea della conquista, che fu nello stesso tempo una cristianizzazione, dei territori della Germania orientale, l'*Ostelbien*. Quelli che furono convertiti con la violenza finiscono fatalmente per «convertire» con la stessa violenza i popoli che incontrano sul loro cammino, popolazioni slave con le quali, d'altra parte, si mescolano. Nasce così l'etnia germanico-slava dei prussiani. Paganesimo e cristianesimo, germanismo e slavismo sono le componenti di questo intreccio. Ma la violenza con cui si produce impedisce che la fusione sia armoniosa. Rimane un'insopprimibile dialettica, la tensione di un conflitto irrisolto genera un equilibrio instabile. Il paganesimo dei sassoni era fortemente caratterizzato da una componente sciamanica.[6] Secondo Petersdorff lo sciamanismo ritorna a galla nella «magia» del militarismo prussiano con il valore, raramente compreso in tutta la sua portata, che in esso rivestono le forme complesse e spettacolari del rituale militare, come per esempio la marcia e la musica da parata.

Credo che qui si possa condividere la valutazione di Fittkau, secondo cui «Egon von Petersdorff nel suo esagerato e unilaterale giudizio sulla storia coloniale dell'oltrelba, così come nella sua indifferenziata venerazione della storia delle popolazioni a occidente della «linea celtica» e del *limes*, oltre che dei popoli slavi, era rimasto un prigioniero polemico di quell'atteggiamento spirituale unidimensionale, da lui così appassionatamente combattuto, che aveva vissuto a Potsdam».[7]

Un'appassionata ricerca della verità

La guerra del 1914-18, che combatte con valore, e la sconfitta della Germania gli aprono gli occhi sulla realtà degli ideali che aveva condiviso e lo spingono sulla via di un'appassionata ricerca della verità.

Incomincia con l'iscriversi alla facoltà di filosofia dell'università di Heidelberg e partecipa con entusiasmo a tutte le esperienze di rinnovamento e di ricerca che agitano l'effervescente ambiente universitario. Spinoza, Goethe e Meister Eckhart sono gli autori che dominano i suoi interessi. Elabora anche un sistema personale, la «filosofia dell'anche così», l'*Auch-so-Philosophie*, che si risolve in un relativismo radicale. La ferrea coerenza del suo carattere lo porta a sviluppare fino in fondo la logica del pensiero filosofico immanentista che incontra negli studi universitari; la vita si riduce così all'eterno va e vieni degli io del momento, gli *Augenblicks Iche*. Si profila all'orizzonte una vera e propria dissoluzione dell'io. Anche il mondo accademico però lo delude profondamente. Ultimata la sua tesi su Spinoza con il neokantiano Rickert, si orienta verso altre esperienze. Nel 1923 diventa operaio in una fabbrica di anilina a Ludwigshafen, si getta a corpo morto nella politica e fa suoi, per un momento, gli ideali comunisti.

Neppure la politica rivoluzionaria riesce a saziare la sua sete di verità e di conoscenza. Comincia così un lungo viaggio attraverso lo spiritismo, l'occultismo, l'astrologia, l'alchimia, l'antroposofia, lo yoga e il buddismo, viaggio che si fermerà solo nel 1927-28 con la conversione alla Chiesa cattolica. Sente forte il fascino della figura di Rudolph Steiner e della sua antroposofia[8] e prende contatto con un barone antroposofo che, nel suo castello, è a capo di una strana società occultista. È lì che fa conoscenza con l'ascesi, sforzo di rinuncia per ottenere un fine spirituale, che il gruppo di ricerca che abita il castello pratica anche sotto la forma di magia sessuale: la ricerca della «pietra filosofale animale», cioè la ricostituzione dell'androgino paradisiaco ottenuta con una sapiente mescolanza degli umori maschili e femminili. Petersdorff non si sbaglia sulla natura di queste pratiche: non si tratta, almeno nelle intenzioni, della banale ricerca del piacere sessuale, ma proprio di ascesi, di una forma di alchimia «interna», di autorealizzazione spirituale, da cui il seguente paradosso: pur rifiutando in seguito queste pratiche come immorali, riconoscerà che l'occultismo gli aveva insegnato, in certo qual modo, il valore dell'ascesi, dello sforzo continuato che si sottomette a leggi rigorose. Questo contrastava

vigorosamente con il relativismo della sua filosofia, ma era controbilanciato dall'orgoglio spirituale a cui l'occultismo dava ampio sfogo.[9]

«Per molti anni» scrive nell'autobiografia «mi aggirai in tutti i campi dell'occultismo, alla ricerca della verità, senza pregiudizi e sempre pronto a fermarmi là dove avrei potuto trovarla. Ma non la trovai.»[10]

La ricerca continua in una casa solitaria ai piedi delle Alpi bavaresi (vicino a Benediktbeuern). È una fase eremitica molto spinta e pericolosa, perché la pratica dell'ascesi lo conduce ai limiti della morte per fame. È salvato solo dall'intervento provvidenziale di due coniugi medici. Pratica lo yoga e la preghiera ritmica. Gli abitanti del luogo potevano osservare, fra lo stupito e il divertito, questo strano personaggio, ormai conosciuto come il «barone pazzo», che faceva esercizi di yoga davanti a una statua della Madonna in una cappella solitaria. Incominciano esperienze di trance e, soprattutto, l'esperienza degli «spiriti», con l'inquietante impressione di esser sul punto di perdere il controllo di sé. «Notai subito che non avevo più a che fare solo con il mio "démone", ma con spiriti in gran numero. Al posto del démone arrivavano ora i demòni. E io mi diedi a loro senza ritegno, perché si poteva diventare un "iniziato" solo se si fosse stati scelti dagli spiriti e da loro spiritualmente istruiti.»[11]

Dall'occultismo alla fede

Ben presto la situazione si fa insostenibile e spinge ineluttabilmente verso un'alternativa drammatica: «manicomio, pistola o dogma!».[12] E l'itinerario che lo conduce alle soglie del dogma passa proprio per l'occultismo: infatti da ambienti occultisti gli viene il suggerimento di recitare il *Padre nostro*, naturalmente solo in quanto catalizzatore di un'immane forza magica, quella di tutti coloro che lo hanno recitato con fede nei momenti di disperazione... Nell'occultismo, soprattutto attraverso la lettura di Jakob Böhme, incontra una quantità di simboli cristiani che lo rifamiliarizzano con un clima spirituale dimenticato. Ma l'episodio decisivo è la lettura «casuale» di santa Teresa d'Avila:

Il giorno in cui lessi l'ultima pagina di Jakob Böhme, caddi malato. Il medico mi ordinò cibo leggero, sia corporale che spirituale. Cosa potevo leggere? I grandi mistici, che mi ero proposto come lavoro più immediato, erano troppo pesanti per me. Ma c'erano lì vicino ancora gli scritti di una certa «santa Teresa» (d'Avila). Forse era un diversivo interessante gettare l'occhio una volta tanto nelle confessioni di una suora mistica. Una santa cattolica! Cattolicesimo è – pensai – «buio Medioevo», «atavismo», cosa sorpassata. Non avrei avuto bisogno di uno studio impegnativo; si sarebbe lasciato sbrigare senza fatica, per ricreazione.[13]

Invece l'impressione fu fortissima e l'esperienza sconvolgente. Cadevano diversi pregiudizi: meditazione e ascesi non sono solo affare dell'occultismo, ma cosa ovvia per la spiritualità cattolica. Sconvolgente fu la scoperta che, oltre l'ascesi naturale, ben conosciuta, si apriva un nuovo insospettato orizzonte, quello del soprannaturale, il mondo della «grazia».

Per la grazia non avevo avuto fino a quel momento orecchie; Rudolf Steiner la respingeva espressamente. Avevo creduto che tutto nello spirituale si potesse raggiungere con il proprio agire naturale e che il nirvana buddista fosse uno stadio finale, e l'«estinzione» del proprio io e la «nube oscura» fossero già l'ultima beatitudine. Ma ora sentivo che, al di là del naturale, c'era ancora il «soprannaturale»; allora tesi l'orecchio.[14]

Soprattutto lo colpisce la prospettiva di un «discernimento degli spiriti». Non più un semplice affidarsi a qualsiasi forza che sopravviene da un altro mondo, ma il discernimento critico. La prospettiva non è così ingenua come si era immaginato. Quello che gli era sempre apparso come una prerogativa del mondo affascinante dell'esoterismo e dell'occultismo gli si rivela ora come possesso già scontato della «ingenua» tradizione cattolica. Ma un possesso sicuro, pieno di discernimento, cioè di critica. I fenomeni del meraviglioso, che lo avevano sempre tanto attirato, appaiono qui come tutt'altro che desiderabili, come qualcosa di accessorio, di inessenziale, anzi, addirittura di pericoloso. Altro, ben altro è quello che conta. Che radicale rovesciamento di prospettiva e che impressione indelebile sull'animo di un ricercatore sincero della tempra di questo ex ufficiale della guardia del Kaiser! Al vertice ci sono ormai le mistiche nozze dell'anima con Dio.

Il tema del discernimento lo porta a un'altra scoperta sconvolgente e non meno decisiva, quella degli esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola. Questa passione per Loyola sarà più tardi motivo di stupito, incredulo scandalo per il vecchio genitore. Il generale prussiano non riuscirà a capacitarsi di come un suo figlio, depositario delle migliori tradizioni nazionali e di famiglia, potesse infeudare il suo pensiero a uno spagnolo del Cinquecento, il fondatore dei gesuiti, al punto da farne il suo modello! E certamente il percorso è lungo. Ma forse meno lungo di quanto non sospettasse il vecchio generale e neppure il suo zelantissimo figlio. Anche Iñigo era un soldato, era un nobile, era tutto preso dalla fierezza della sua stirpe... E l'episodio e la «liturgia» della conversione ricalcano quasi con naturalezza le tappe e i modi della conversione di Loyola.

La frequentazione dei mistici cattolici lo introduce sempre di più nel mondo spirituale del cattolicesimo. Dopo un'intensa esperienza vissuta durante la processione del *Corpus Domini* a Monaco, la sua vita di preghiera si purifica e si affina. Ormai prega davanti a un crocifisso inviatogli da sua madre. Dopo «un grande assalto degli spiriti malvagi in una notte piena di spaventose fantasie», riceve delle grazie mistiche, che ora ha imparato ad accogliere nell'umiltà, come «aiuto per la sua debolezza».

Legge con venerazione tutta la Sacra Scrittura, che gli appare come il «coronamento degli studi mistici».[15] Essa gli dà la definitiva certezza della verità della fede cattolica. È ormai in grado di dare la sua piena adesione alla professione di fede tridentina.

È interessante passare in rivista gli uomini, i sacerdoti e i religiosi che hanno accolto e accompagnato la sua conversione.

Si presenta anzitutto, verso la metà del 1927, a un padre carmelitano in un monastero di Santa Teresa, quindi al gesuita Wilhelm Klein, che aveva conosciuto come cappellano militare. Poi si rivolge, a Beuron, al convertito e mistico padre Willibrord Verkade O.S.B. Padre Klein lo manda dal gesuita Georg von Sachsen, che si presenta come particolarmente

adatto alla personalità di Petersdorff: si tratta infatti niente di meno che dell'ex principe ereditario del regno di Sassonia.

Padre Georg seguirà Petersdorff dal 15 ottobre 1927, festa di santa Teresa, al 25 gennaio 1928, festa della conversione di san Paolo. La sua formazione nella dottrina cattolica avviene sulla base della dogmatica di Scheeben. Così si separa definitivamente dal mondo dell'occultismo, soprattutto da Jakob Böhme e da ogni ambiguo misticismo. Dopo gli esercizi di sant'Ignazio, padre Georg lo accoglie solennemente nella Chiesa cattolica.

Lo spirito di Petersdorff, così marcatamente influenzato dal protestantesimo e dall'esperienza demonologica, si innamora dei sacramenti e dei sacramentali cattolici. Ascesi, sacramenti e sacramentali saranno sempre per lui i mezzi privilegiati di lotta contro il demonio. Naturalmente il loro aspetto demonologico viene fortemente sottolineato.

In mezzo alle prove e alla tempesta nazista

Molte prove vengono a confermare e fortificare la sua scelta. Il padre lo ripudia dalla famiglia, lo disereda e rifiuterà sempre ogni offerta di riavvicinamento fino alla sua morte, anche quando il figlio si troverà, di lì a poco, in fin di vita per una malattia dovuta ancora alle sue ferite di guerra. Non mancano neppure i sospetti da parte cattolica nei confronti della sua conversione. Ritorna sempre il tipo evangelico del «fratello maggiore» del figliuol prodigo...

È stupito della mancanza di interesse e di sensibilità anche nel mondo cattolico per l'esistenza e l'azione delle forze del male che lui aveva sperimentato tanto dolorosamente. Così inizia a farsi strada il progetto di quella che sarà l'opera della sua vita: la monumentale *Daemonologie*. A partire dalla Scrittura e dalla tradizione della Chiesa vuole raccogliere tutto il patrimonio di conoscenze sull'azione del demonio in tutti i campi e in tutte le concrete forme della vita. Con la tenacia, l'energia e la coscienziosità prussiane, testimoniate dalle tremila note di referenze verificate, elabora tutto questo sterminato materiale. Cerca di attenersi «a concetti chiari, che

non permettano né esagerazione né sottovalutazione del ruolo dei demòni nella storia».

Anche se questo non gli è sempre riuscito. Soprattutto nei campi ambivalenti della storia, della letteratura, della musica e dell'arte. Sebbene qui egli si esprima nel modo più originale e suggestivo, con fin troppe ripetizioni, il lavoro rimane sempre orientato alla verità grazie a una profonda serietà e a una sincera volontà. Ciò che scrive non è soltanto frutto di ricerca, ma piuttosto di sofferenza ed esperienza. Al di là di tutta la documentazione letteraria l'opera è una testimonianza e una confessione molto personale e grata della vittoria della grazia sui demòni in una vita avventurosa. La continuazione della «lotta a viso aperto e con le armi della verità coraggiosamente riconosciuta» contro il «padre della menzogna e i suoi servitori».[16]

Il prezzo che dovette pagare non fu quello di un martirio cruento, al quale d'altronde era preparato, ma quello del doloroso sacrificio rappresentato dalle molte delusioni e umiliazioni. La più amara fu quella del rifiuto dell'ordinazione sacerdotale.

Se in tutto, negli avvenimenti sottratti al potere dell'uomo, bisogna di necessità leggere la volontà significata di Dio, dobbiamo accogliere come provvidenziale la laicità di Petersdorff. Chi ci ha dato la demonologia più impegnata e seria dei tempi moderni è un teologo laico. L'ex ufficiale prussiano, discendente da membri dell'ordine cavalleresco dei cavalieri teutonici, è un cavaliere che è rimasto tale anche nello scrivere, con le armi della verità, una teologia «combattente» quale non può non essere una demonologia.

Dopo un processo durato sei anni è dispensato dall'impedimento costituito da un suo precedente matrimonio, ma non ottiene il permesso di accedere agli ordini. Così, terminati gli studi, si trova nella necessità di ricominciare la sua vita da capo. Nonostante la cocente delusione rappresentata sia dalla risposta alle sue richieste sia dal modo con cui è presentata, rimane però fermo nell'obbedienza alla Chiesa.

La tempesta nazista non lo ferma, costituisce al contrario un importante impulso per i suoi studi e i suoi interessi. Si ritira a Merano, in Alto Adige, dove raccoglie un voluminoso

archivio demonologico e lavora per anni nella biblioteca Vaticana. Lì stringe amicizia con l'ex deputato austriaco e più tardi presidente del consiglio dei ministri Alcide de Gasperi, che gli presta, in qualità di bibliotecario scientifico, servizi amichevoli e gli ottiene, dopo la guerra, la nomina a cavaliere di Malta e a cameriere di cappa e spada di Sua Santità.

L'attività scientifica non gli impedisce però di dare anche il suo contributo attivo alla resistenza. Durante la guerra è impegnato nel movimento tedesco di resistenza del Sud Tirolo come «consigliere militare» e infine come «vice comandante» di un gruppo partigiano che opera in collegamento con gli alleati occidentali. Contribuisce così alla resa delle armate tedesche in Italia da parte dell'*Obergruppenführer* delle SS Wolff e del maresciallo Kesselring. Conosce anche un momento di gloria quando riesce a liberare un gruppo di sessantaquattro deportati tedeschi provenienti da Dachau e di settantadue prigionieri di tutti i paesi occupati destinati a sicura eliminazione. Fra di essi vi erano il pastore Martin Niemöller, Kurt von Schuschnigg e il suo stesso secondo fratello Horst, colonnello in congedo, comandante dei corpi franchi nei paesi Baltici, sostenitore di Ludendorff e vecchio militante del partito nazista, che nell'ultimo anno di guerra, dopo l'uscita dal partito, era stato deportato a Dachau.

Ultima amarezza è il rifiuto di assegnargli la croce al merito della repubblica, amara delusione per un tedesco inflessibilmente e coerentemente antinazista fin dalla prima ora.

Vive in spartana semplicità ospite di una fattoria a Kuens presso Merano. Si impegna con molte dichiarazioni e articoli per il riconoscimento giuridico e morale-teologico di un nuovo diritto di resistenza contro la grave minaccia costituita dal totalitarismo moderno e questo «come parte della lotta contro Satana». È nel dopoguerra che pubblica le sue opere principali, maturate su un fecondo terreno di esperienza e studio. Compaiono la sua grande *Daemonologie* (1956–57) e il suo libro di memorie autobiografiche *Von Berlin nach Rom* (1956). Del 1960 è la *Demonologia* «minore» qui pubblicata, riassunto e aggiornamento dell'opera maggiore.

Nel 1957 sposa la cinquantasettenne giurista viennese Emilie Mück e si ritira con lei in una modesta casa a Riffian, vicino a Merano. Negli ultimi anni di vita tiene numerose

conferenze in Germania, Austria, Italia e Stati Uniti, pieno di interesse per il rinnovamento religioso del dopoguerra, ma preoccupato per la mancanza di sensibilità nei confronti di quelle forze sinistre che avevano segnato così in profondità la sua vita.

Muore serenamente il 5 settembre 1963 durante una passeggiata.

«Daemonologie»

L'opera della vita di Petersdorff è la grande *Daemonologie*. L'andamento è fortemente drammatico. Solo la consapevolezza demonologica infatti mantiene intatta la concezione drammatica della vita cristiana. Il che, secondo Petersdorff, non conduce a una visione pessimistica della storia, ma piuttosto al suo contrario. La lucida consapevolezza del vero pericolo è l'unico antidoto a un timore indifferenziato e quindi disperante. Il dramma della vita è innegabile per chiunque la viva con intensità e consapevolezza; esso diventa tragedia solo per chi non volge lo sguardo a Cristo, signore della storia[17] e vincitore del maligno.

Non è certamente un caso che la sua prima pubblicazione riguardi la liturgia. È uno studio condotto con acribia sulle fonti liturgiche[18] per evidenziare i luoghi demonologici e il dramma a forti ma gioiose tinte che ne emerge. Lo stesso impianto drammatico è quello della sua teologia. La prima parte della *Daemonologie* è intitolata «I demòni nel piano della creazione», la seconda «I demòni all'opera». Per Petersdorff il piano non fa che sviluppare i due «unici dogmi della demonologia»: quello dell'esistenza degli angeli cattivi[19] e quello della loro attività.[20] A quest'ultimo punto viene data un'importanza inusitata[21] e bisogna riconoscere che studi recenti hanno confermato la particolare importanza demonologica del sacramento della penitenza.[22] Nella prima sezione, oltre ovviamente ai due dogmi definiti, hanno un ruolo fondamentale anche due opinioni teologiche. La prima è relativa alla dottrina sul peccato degli angeli, in cui Petersdorff segue decisamente l'opinione di Suárez, nella forma però ripresa da Scheeben, cioè «combinando» la tesi di san Tommaso, per

cui il peccato di Satana è consistito nel voler conseguire con le forze della natura il fine che gli veniva proposto per grazia, con l'opinione che Suárez raccoglie da un'ampia tradizione patristica di una prova positiva consistente nel riconoscimento e nell'accettazione dell'incarnazione del Verbo.[23] L'altra è quella della creazione dell'uomo come conseguenza della caduta degli angeli. Gli uomini avrebbero come fine di occupare i «seggi» lasciati vuoti nei cori celesti dagli angeli caduti. Anche questa opinione ha un forte sostegno nei Padri e nella tradizione teologica (sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino) e Petersdorff vi annette una grande importanza architettonica. Essa gli offre lo spunto per tessere tutta una teologia della vocazione umana, del suo cammino fra ispirazioni e tentazioni verso la realizzazione di un compito personale nel piano di Dio. Ma la parte certamente più interessante è quella dedicata all'azione dei demòni. Qui viene dispiegato un quadro particolarmente ambizioso, che ha prestato il fianco alle critiche più accese, tutte sostanzialmente riconducibili a una: quella di esagerare il ruolo del demonio. Esso viene visto come «maestro di errori», «nemico della Chiesa», «nemico dell'uomo», «falso profeta», «mago», «falso mistico», «guida delle streghe», «spiritista», operante nella storia a livello politico-sociale, nella letteratura, nel regno della musica, nell'arte figurativa, ricoprente un ruolo decisivo negli ultimi tempi. Certamente l'impressione è di onnipervadenza. Ma le precauzioni metodologiche non mancano. In un capitolo preliminare sul discernimento degli spiriti, Petersdorff sottolinea che esso non fornisce mai certezze assolute. Il quadro da lui tracciato è consapevolmente ipotetico, ma non per questo meno teologicamente fondato. Se il punto di partenza di questa faccia oscura della storia della salvezza è il rifiuto dell'incarnazione, tutto il suo dispiegarsi dovrà per forza seguire questa stessa incarnazione nella logica che le è propria, cioè quella di una presenza trasformante in tutti gli ambiti della realtà, umana e cosmica, con quella particolare relazione del materiale allo spirituale che è il costitutivo della sacramentalità. Si può certamente discutere sui singoli punti, ma non si può mettere in discussione la coerenza teologica dell'impianto. Se si riconosce la realtà personale dei demòni, il loro ruolo non può essere altro che quello di contrastare l'azione redentrice *in tutti* gli ambiti in cui si dispiega.

La comparsa della *Daemonologie*, che non è stata elaborata in un clima teologicamente favorevole, coincide con un momento di risveglio degli studi demonologici. Nel 1948 esce un numero monografico della rivista *Études carmélitaines* interamente dedicato a Satana,[24] un testo che costituisce ancora oggi punto di riferimento obbligato per chi voglia accostarsi all'argomento. Michael Schmaus, un protagonista indiscusso della teologia contemporanea, pubblica nel 1955 un volume dedicato ad angeli e demoni, come estratto della sua *Dogmatica*. Il consiglio e l'impulso di Schmaus saranno decisivi per la pubblicazione della *Daemonologie* di Petersdorff che seguirà immediatamente, nel 1956-57, a Monaco. Del 1956 è anche un libro francese, di carattere piuttosto divulgativo, che avrà una certa diffusione, *Satan, l'adversaire* (Satana, l'avversario) di N. Corté.[25] Del 1958 è *Principati e potestà* di un grande esegeta protestante convertitosi al cattolicesimo, Heinrich Schlier.[26] Anche in Schlier, come in Petersdorff, l'interesse è sicuramente in vivo rapporto con l'esperienza nazista.[27] Seguiranno a breve distanza gli studi di Winklhofer, Balducci, Rodewyk.[28] Il periodo postconciliare rappresenta una battuta d'arresto. Mentre in campo teologico serpeggia ormai il dubbio sull'esistenza stessa di Satana come essere personale,[29] paradossalmente, ma non troppo, il «satanismo» e il «demoniaco» tornano alla ribalta delle cronache e al centro dell'interesse degli studiosi.[30] La grande stagione demonologica del dopoguerra continua perciò a essere indispensabile punto di appoggio e di partenza per chi voglia affrontare *teologicamente* un problema tutt'altro che astratto. E di quella stagione Petersdorff è indubbiamente protagonista.

Pietro Cantoni

[1]*Handbuch der katholischen Dogmatik. Drittes u. viertes Buch. Schöpfungslehre Sündenlehre: Gesammelte Schriften* 5, Herder, Freiburg i. B. 1961 (1ª ed. 1880), pp. 631-48, 738-54.

[2] Cfr. *Die kirchliche Dogmatik*, III/3, Theologischer Verlag, Zürich 1950, pp. 479-86.

[3] Questa posizione, che ha esercitato un sensibile influsso anche sulla teologia cattolica contemporanea, è stata recentemente contestata da Wolfhart Pannenberg: «Non è vero che la Scrittura ci lascia, riguardo alla natura degli angeli, senza informazioni. Gli angeli vengono anzi indicati nel Nuovo Testamento espressamente come "spiriti" (*pneumata*) (*Eb* 1,14; 12,9; *At* 23,8 sg.; *Ap* 1,4 passim)» (*Systematische Theologie*, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, p. 126).

[4] Per i dati biografici mi servo soprattutto dell'autobiografia *Von Berlin nach Rom. Die Geschichte einer Bekehrung*. C'è anche un breve ritratto di Gerhard Fittkau, *Eine biographische Skizze*.

[5] *Von Berlin...*, cit., p. 246.

[6] Petersdorff sembra qui dipendere dalle interpretazioni storicizzanti del conflitto tra gli Asi e i Vani, confutate in seguito da Georges Dumézil. La componente sciamanica della religione degli antichi germani è però incontestabile. Cfr. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 2, Payot, Paris 1981, pp. 155-58 e *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951. La categoria culturale dello sciamanismo offre a Petersdorff la chiave di interpretazione per tutta una serie di fenomeni, dalle *Völkerwanderungen* al fascino «magico» del militarismo prussiano, dal sabba delle streghe allo spiritismo.

[7] G. Fittkau, *Eine biographische...*, cit., p. 516.

[8] «L'ingresso nella società antroposofica non ebbe luogo per diverse circostanze, anche se io andai a Dornach dopo la morte di Steiner (30 marzo 1925)» in *Von Berlin...*, cit., pp. 150-51.

[9] *Ibid.*, p. 149.

[10] *Ibid.*, p. 150.

[11] *Ibid.*, p. 155. Qui per «démone» abbiamo *Daemonion* (*Daemonium* a p. 127). Petersdorff metterà sempre molta cura nel distinguere, anche nella grafia, la concezione pagana, romantica e impersonale (da lui incontrata soprattutto in Goethe) del *Dämon* dalla nozione biblica e personale del *Daemon*. La differenza che c'è nella lingua italiana fra «démone» e «demònio» non farà che confermarlo nella sua intuizione. Cfr. *Demonologia. Le forze occulte ieri e oggi*, pp. 65-67 e anche *Daemonologie*, vol. 1, 2ª ed., p. 7. Forse in questo contesto lascia il termine in una voluta ambiguità.

[12] *Von Berlin...*, cit., pp. 155-56.

[13] *Ibid.*, p. 158.

[14] *Ibid.*, p. 159.

[15] *Ibid.*, p. 163.

[16] G. Fittkau, *Eine biographische...*, cit., p. 515.

[17] Petersdorff aveva letto con interesse l'importante saggio di Balthasar sulla teologia della storia (*Theologie der Geschichte*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959).

[18] Probabilmente alla Vaticana, aiutato dal bibliotecario Alcide de Gasperi. Questo studio, come la grande *Daemonologie*, sono citati, proprio a proposito dell'argomento liturgico, dal documento vaticano *Les formes multiples de la superstition sur le thème «Foi chrétienne et démonologie»*, 26 giugno 1975, *Enchiridion Vaticanum* 5 (1974, 1976), 1383, nota 110.

[19] Cfr. Concilio Lateranense IV, capitolo *Firmiter* in Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 800.

[20] Cfr. Concilio di Trento, decreto sul peccato originale in *ibid.*, n. 1511 e sul sacramento della penitenza in *ibid.*, n. 1668.

[21] L'autore aveva dedicato all'argomento una particolare attenzione prima della pubblicazione della demonologia. Cfr. Egone de Petersdorff, *La potestà del diavolo. Un domma del Concilio di Trento*, in *Il Concilio di Trento* 2 (4, 1943).

[22] Cfr. Herbert Vorgrimler, *La lotta del cristiano con il peccato* in Johannes Feiner e Magnus Löhrer (a cura di), *Mysterium Salutis*, trad. it. *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol. 10, Queriniana, Brescia 1978, pp. 466 sgg.

[23] Cfr. Pietro Cantoni, *Appunti per una teologia del primo peccato*, in *Sacra Doctrina* 39 (1994) pp. 25-50.

[24] AAVV, *Satan* in *Études carmélitaines* 27 (1948). Il quaderno ha 666 pagine! Cfr. *Ap* 13,18. Di quest'opera molto interessante esiste una parziale riedizione francese: *Satan* = L'Ordinaire, Desclée de Brouwer, Paris 1978 e anche una traduzione italiana parziale, *Satana*, Vita e Pensiero, Milano 1954.

[25] N. Corté, *Satan, l'adversaire*, Fayard, Paris 1956.

[26] Heinrich Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (*Quaestiones Disputatae* 3), Herder, Freiburg i. B. 1958; trad. it. *Principati e potestà nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1967.

[27] Significativo è certamente il saggio: *Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannes*, in *Theologische Aufsätze K. Barth zum 50. Geburtstag*, München, 1936, raccolto poi nel volume di saggi esegetici *Die Zeit der Kirche*, che esce proprio nel 1955. L'ingresso di Schlier nella Chiesa cattolica avviene a Roma nel 1953, avendo come padrino di Battesimo un altro grande convertito (1930), Erik Peterson. Schlier aveva aderito all'agguerrito gruppo della «Chiesa confessante», ed era stato antinazista della prima ora, come Peterson e, appunto, Petersdorff. Il tema dell'Anticristo è d'altra parte ricorrente nell'opposizione intellettuale tedesca al nazionalsocialismo, accostato al comunismo, al fascismo e, in generale, al flusso di idee della modernità, cfr. Mario Bendiscioli, *Germania religiosa nel terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania*

nazista, Dalla testimonianza (1933-1945) alla storiografia (1946-1976), Morcelliana, Brescia 1977/2, pp. 386-87. Anche Peterson si è occupato del tema e a lui dobbiamo uno dei migliori saggi angelologici della teologia moderna, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engeln im Kultus*, Jakob Hegner, Leipzig 1935. «Se noi non ci dirigiamo verso l'angelo che sta dinanzi a Dio, ci volgiamo sicuramente all'angelo che da Dio si è allontanato, al demonio. L'uomo è sempre esistito così: egli esce da se stesso e si avvicina all'angelo o al demonio» (*ibid.*, trad. it., Edizioni Liturgiche, Roma 1989, p. 56).

[28] A. Winklhofer, *Traktat über den Teufel*, Frankfurt a. M., 1961. Gli studi di Balducci e Rodewyk riguardano però il tema della possessione e non sono quindi (ed è importante sottolinearlo!) demonologie complete; Corrado Balducci, *Gli indemoniati*, Coletti, Roma 1959; Adolf Rodewyk, S.J., *Die dämonische Besessenheit im Lichte des Rituale Romanum*, Pattloch, Aschaffenburg 1963 e *Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen*, Pattloch, Aschaffenburg 1974/3; Corrado Balducci, *La possessione diabolica*, prefazione di Emilio Servadio, Mediterranee, Roma 1974.

[29] Soprattutto dopo il famoso *Abschied vom Teufel* di Herbert Haag del 1967; trad. it. *La liquidazione del diavolo?*, Queriniana, Brescia 1970. Cfr. Pietro Cantoni, *Il demonio*, in *Renovatio* 21 (3, 1986), pp. 379-95.

[30] Segno di una seria ripresa di interesse teologico per l'argomento è però Benito Marconcini, Angelo Amato, Carlo Rocchetta, Moreno Fiori, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male (Corso di teologia sistematica*, 11), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1991.

DEMONOLOGIA

1

Demoni, oggi?

«Non dipingere il diavolo sulla parete!» Quante volte, nel periodo di tempo tra le due guerre mondiali, allorché mi accingevo a scrivere una demonologia, mi sono sentito muovere questo rimprovero, con significato di obiezione! Questo tema non sarebbe «di attualità»; la questione sociale o la liturgia sarebbero argomenti molto più adatti al nostro tempo! Poi venne la catastrofe mondiale della guerra hitleriana e alla fine fu chiaro che il diavolo si era dipinto da sé alle pareti per ogni dove, sulle macerie e sulle rovine di un mondo delittuosamente sconvolto, sui resti frantumati dell'Occidente cristiano. La guerra ha distrutto molte cose, ma fortunatamente ha distrutto anche certi pregiudizi intellettuali: i pregiudizi inveterati, che parevano inestirpabili, contro il diavolo e i suoi demoni, contro la loro azione nel mondo e, addirittura, contro il loro essere e la loro esistenza. Ecco che ora dagli occhi atterriti di qualcuno cadevano come delle scaglie: e se Hitler, il capo del nazismo, fosse stato non solo un folle psicopatico, ma anche un ossesso influenzato e diretto da spiriti maligni? Se, in altre parole, il Führer, cioè il «condottiero», fosse stato in realtà un «condotto» dal diavolo? Zuckmayer, nel suo dramma ispirato alla resistenza, dal titolo *Il generale del diavolo*, divenuto celebre già nel primo anno dopo la guerra, definì Hitler un diavolo. Hitler un diavolo? Un uomo potrebbe essere un diavolo? «No» rispose Denis de Rougemont; sarebbe «un onore troppo grande per l'ex appuntato austriaco». O era forse Hitler l'Anticristo? Solo «un primo precursore». Quando il magico incanto del

grande militarismo prusso-hitleriano fu rotto in modo così inglorioso e repentino, ci si risvegliò come da una «possessione collettiva», da un «indemoniamento di massa». Che rimaneva da fare? «Michele contro Lucifero» fu la nuova parola d'ordine lanciata da Hengstenberg fin dal 1946. Anche da parte non cattolica ci si fece presto sentire, come, per esempio, nel lavoro di Erwin Reisner *Il demonio e la sua immagine*, del 1947. Ci furono anche dei laici che arrischiarono in campo letterario la prima puntata aggressiva contro i demoni: dal punto di vista dottrinale teologico essi non scrissero opere di grande valore scientifico, ma si accontentarono, nella strettezza del tempo, di interpretare in chiave demoniaca, in forme letterarie abbreviate, il passato angosciosamente vissuto e di mettere in guardia di fronte a un minaccioso futuro.

Nel terzo anno del dopoguerra apparve a Parigi, sotto il titolo *Satana*, un grosso volume, scritto a più mani e contenente circa trenta trattazioni scientifiche. Anche questa volta gli autori del libro erano in prevalenza dei laici; i teologi rimanevano una minoranza; editori erano i carmelitani di Parigi. Il libro, testimonianza di un risvegliato interesse per le questioni demonologiche, fece sensazione anche nell'area linguistica tedesca. Si rizzarono gli orecchi. La forma analitica e disorganica delle singole trattazioni specializzate, di diverso contenuto e valore, le quali non potevano perciò attingere a unità, si adattava al moderno andazzo di una certa teologia, chiamata ormai da qualcuno «teologia degli aforismi», in quanto si esaurisce in una critica analitica e frammentaria e tiene, diciamo noi, un atteggiamento scettico di fronte a una sintesi unitaria. Il suddetto volume francese non è una demonologia, ma un'utile raccolta di fonti per una demonologia. Il suo merito principale consiste nell'aver allargato, con la collaborazione di filosofi, medici, naturalisti e di altri studiosi laici, l'orizzonte sopra alcuni territori, sui quali finora l'influsso dei demoni era accettato solo raramente. Lo stesso lodevole intento perseguì lo svizzero francese Denis de Rougemont, che diede al suo piccolo e intelligente volume il titolo *La parte del diavolo*: la parte del diavolo nei campi più svariati, anche nella politica della democrazia, apertamente segnalata sotto questo motto degno di considerazione: «La conoscenza del vero pericolo ci salva dalla falsa paura».

Un'ulteriore tappa nel riconoscimento dell'attività dei «demoni oggi» fu l'inserimento della pubblicistica e del giornalismo. Nel 1951, dalla Svizzera venne *La scuola del diavolo*, di J. Stab: una scuola simbolica, nella quale vengono insegnati i crimini del nazismo; e nella Germania occidentale, Anton Böhm, capo redattore sostituto del *Rheinischen Merkur*, mobilitò la sua versatile penna di giornalista per dimostrare, in un piccolo e interessante libretto intitolato *Epoca del diavolo*, del 1955, «quanto spesso, ai nostri giorni, l'opera malvagia dell'uomo corrisponda alla volontà di Satana e si adatti così al piano mondiale di Lucifero». Anche questo scritto popolare-scientifico ampliò ulteriormente l'orizzonte sopra settori della vita quotidiana in cui c'è da combattere l'influsso del demonio. Un altro grande giornalista, che era anche sacerdote, Pierre l'Ermite, scrisse un impressionante romanzo, *La grande offensiva di Satana*.

A questo punto sembrò giunto il momento che anche la teologia si esprimesse, in armonia con i tempi, sulla nostra questione che, in fin dei conti, per ciò che riguarda la dottrina, appartiene al campo di studi che le è più proprio. Nel 1955 comparve in seconda edizione un opuscolo di A. Rodewyk, S.I., *Il diavolo preso sul serio*, il quale, come anche il titolo dimostra, diede un tono nuovo alla demonologia. Parimenti, nel 1955, Michael Schmaus, teologo di primo piano della Germania occidentale, fece uscire un estratto della sua *Dogmatica* ormai pubblicata, dal titolo *Angeli e demoni*, che trattava la dottrina sui demoni in modo già più esauriente di quello in uso fino ad allora. Fu lo stesso monsignor Schmaus che, con sicuro giudizio ed energico consiglio, fece, per così dire, da padrino all'edizione, finalmente divenuta possibile, di una *Demonologia* completa ed esauriente, che finora mancava nella letteratura cristiana e non cristiana e che comparve per la prima volta in due volumi a Monaco nel 1956-57. L'autore si definisce teologo laico, per buone ragioni: infatti io, come laico non cattolico, prima della conversione, ho indagato scientificamente e anche trattato praticamente per decenni, con esperimenti personali, tutti i settori del cosiddetto occultismo (oggi per lo più chiamato parapsicologia) senza eccezione, e in ciò ho urtato ripetutamente contro gli spaventosi pericoli per il corpo e per l'anima, con cui i demoni mi minacciavano e che effettivamen-

te mi hanno cagionato lunghe sofferenze sia nel corpo sia nell'anima, finché per poco non sopravveniva una catastrofe, che solo per grazia di Dio, all'ultimo momento, fu stornata. Per questo in seguito, come cattolico, pieno di fiducia ho cercato luce sulla dottrina riguardante i demoni nello studio della teologia. Ma dopo tredici semestri avevo trovato a stento quello che cercavo: nel corso delle lezioni, i demoni cadevano, per così dire, sotto la cattedra e se qualcuno, ansioso di sapere, poneva domande su di essi, ecco subito alzarsi l'indice ammonitore: «Non dipingere il diavolo sulla parete!». Così, una trentina d'anni fa, mi decisi, benché non sacerdote, a scrivere la prima demonologia, perché la ritenevo già allora un'esigenza del nostro tempo e perché, in seguito al mio passato occultistico pieno di pericoli, mi ci ritenevo preparato in modo particolare, anzi ne sentivo la vocazione. Com'è ovvio, ho capito subito, prima di cominciare, che agli occhi di qualcuno poteva sembrare un'imperdonabile audacia che un teologo laico si mettesse a scrivere un'opera tipicamente teologica (tale infatti viene tuttora considerata da qualche teologo benpensante), per la quale, in sé e per sé, sarebbero stati qualificati, direi quasi per ufficio, degli ecclesiastici, professori di teologia. E veramente, in un tempo in cui analisi ed esegesi, vale a dire le forme di una critica particolaristica, vanno per la maggiore, doveva sembrare temerario osare di scrivere una sintesi, cioè una coordinazione di tutte le analisi e di tutte le indagini particolari fatte fino ad allora, nella persuasione che, dopo circa due millenni di cristianesimo, ormai le «questioni particolari» siano state sufficientemente impostate e abbiano trovato conveniente soluzione, in modo da consentire finalmente una composizione sintetica. E tuttavia ancora recentemente mi è stato obiettato da posizione ragguardevole che oggi è ancora «prematuro» scrivere una demonologia.

Mi permetto ancora di osservare che la collaborazione dei laici agli studi demonologici mi pare non solo lecita, ma addirittura necessaria. Infatti, se tutti i campi della vita e del sapere si devono considerare esposti a influsso demoniaco, come io faccio nella mia *Demonologia* (oltrepassando di molto i limiti di ricerca già ampliati nelle opere di Rougemont e di A. Böhm), se dunque, per esempio, anche le arti (arte dei suoni, dei colori e della parola) devono essere incluse entro quei

limiti, cosa che finora quasi mai era accaduta, allora è chiaro che si tratta qui di campi che non rientrano tra quelli riservati alla teologia, ma richiedono perlomeno la collaborazione dei laici, i quali, beninteso, devono essere teologicamente formati e preparati a riconoscere come sovrani i principi teologici. In questo senso la demonologia, almeno per determinati settori, potrebbe essere definita, e forse lo sarà, come una parte dell'apostolato scientifico dei laici.

Taccio le molte, amare esperienze, che per decenni ho dovuto fare nella preparazione, redazione e pubblicazione della mia demonologia. (Ancora recentissimamente una recensione positiva della mia opera, fatta da un illustre professore di teologia, fu respinta da una ragguardevole rivista teologica, perché «troppo favorevole»). Ciononostante l'orientamento verso una maggior comprensione della demonologia è già in atto. Nello stesso anno in cui comparve il mio primo volume, il teologo J. Brinktrine, della Germania settentrionale, nel volume *La dottrina della creazione*,[1] scrisse a proposito dell'insegnamento sugli angeli e i demoni ivi contenuto, che esso «già esteriormente» occupava in quel volume «uno spazio maggiore di quanto non accadesse generalmente nei testi di dogmatica». Questa era certamente una sorprendente e consolante novità. O era un rischio? Avrebbe trovato oppositori o seguaci? I laici demonologi sono altamente interessati a ottenere, da parte dei teologi, principi chiari ed esaurienti nella dottrina demonologica, per poterli applicare nella ricerca dell'influsso demoniaco nei campi di propria competenza, ricerca che si farà così in accordo con la teologia.

L'anno 1956 fu indubbiamente un anno di «congiuntura» per la produzione demonologica. Dalla Francia venne *Il nostro avversario, il diavolo*, di N. Corté, un «libretto per il gran pubblico o comunque per una vasta cerchia di persone». Dalla Svizzera il cappuccino O. Hophan pubblicò il suo scritto popolare-scientifico *Gli angeli*;[2] inoltre A. Rosenberg il suo *Michele e il drago* e, negli anni seguenti, G. Frei pubblicò articoli e conferenze su «L'azione delle tenebre oggi». *I demoni presso di noi* s'intitola una raccolta di saggi di scarsa coesione (fra l'altro vi si parla contro la «liquidazione» degli ebrei per opera dei nazisti) scritti dalla penna laica di Fritz Leist. Un laico scrisse pure *Forze e potenze nel Nuovo Testa-*

mento, una edizione riveduta e corretta di lezioni puramente esegetiche e, a quel tempo, duramente attaccate (H. Schlier, 1958). Nello stesso anno apparve *Il mondo degli angeli* di A. Winklhofer, nel quale, fra l'altro, vengono messi in discussione interessanti punti di vista anche di altri autori.

Veramente i libri e gli scritti di contenuto demonologico, per la penna di religiosi e di laici, si accumularono negli ultimi anni in maniera consolante. Una grande opera fu stampata nel 1959 in Italia: essa porta il titolo *Gli indemoniati*[3] e fu composta da Corrado Balducci, prelato della Segreteria di stato del papa. In quest'opera è stato sviscerato il capitolo certamente più difficile di tutta la demonologia: l'ossessione, che si presenta spesso in forme molto simili a quelle riscontrabili, in psichiatria, nei malati di mente e, in parapsicologia, negli occultisti. Il lavoro è condotto con spirito critico inesorabile verso tutte le direzioni nelle quali è possibile l'accordo e il disaccordo; con il risultato che i fenomeni psichiatrici e parapsicologici vengono dichiarati, in via di principio, naturali nelle loro cause, mentre si dimostra che la possessione diabolica è di origine preternaturale ed è fondamentalmente distinta dalle malattie mentali e da particolari disposizioni parapsicologiche, avendo essa una sintomatologia propria. Di questa, come conclusione, vengono dati alcuni esempi ricavati da casi di ossessione o di magia stregonesca, i quali certamente possono spaventare un po' chi sia scarsamente formato in teologia.

Dunque Roma non assume un atteggiamento negativo di fronte a questi fenomeni «medievali»? Di fronte a certe manifestazioni diaboliche non chiaramente dimostrate come tali, certamente sì; ma dottrinalmente, per principio, no. L'insegnamento sicuro e certo circa i demoni non è stato mai smentito dalla santa Chiesa. Ognuno lo desume dalla ricca liturgia della Chiesa, con i suoi molti luoghi demonologici, dagli scongiuri dell'esorcismo fino alle preghiere in cui si chiede protezione contro i demoni. Un'esperienza personale mi ha consolidato nell'idea che la Chiesa non è in posizione difensiva di fronte alla demonologia. Era la Pasqua del 1958 quando, durante un'udienza speciale, potei presentare il secondo e ultimo volume della mia *Demonologia* a papa Pio XII (che io personalmente, dalla sua morte in qua, sono solito chiamare «il Grande»). In quella circostanza osai arditamente pregarlo di parlare

una volta o l'altra della demonologia in uno dei suoi autorevoli discorsi. A questa preghiera che gli rivolgevo senza essere interpellato, un poco in contrasto con la severa etichetta, il Santo Padre rimase alquanto stupito, ma con grande bontà rispose in tedesco: «Certo, ma dovrebbe presentarsi per ciò una particolare occasione». Ora, purtroppo, questa occasione non si è presentata; sei mesi più tardi il grande pontefice entrò nella «comunione dei santi»; ma egli si era detto disposto e la sua parola rimane un pegno del papa anche per il futuro.

E oggi? Sembra che la situazione presente costringa quasi la Chiesa a occuparsi a fondo delle questioni demonologiche. Poiché il Concilio ecumenico Vaticano II ci ha condotti a un incontro con i fratelli separati, dobbiamo essere preparati a parlare anche delle cosiddette questioni controverse, i punti di contrasto di natura teologica e dogmatica. A questo genere di questioni appartiene senz'altro la demonologia. Si sa che le chiese separate d'Oriente riconoscono al massimo i primi sette Concili ecumenici e non i Concili occidentali posteriori, nei quali, come vedremo, la dottrina sugli angeli e i demoni fu definita dogmaticamente nei suoi principi, cioè fissata in modo da vincolare la fede. Per poter dunque rispondere ai fratelli separati in questa materia, dobbiamo prima essere informati noi stessi con la massima esattezza sulla demonologia cattolica. A questo scopo così attuale possa anche il presente scritto recare un valido contributo.

Alla domanda posta come titolo di questo capitolo, «Demoni, oggi?», possiamo dunque, in coscienza e senza alcun dubbio, rispondere di sì. La teologia cattolica non considera l'insegnamento riguardante gli angeli e i demoni come un mito invecchiato che, secondo le pretese di uno dei protestanti di punta (Bultmann), dovrebbe essere «demitizzato»; ma al contrario come un tema finora «troppo poco considerato» (monsignor G. Gargitter) che forse nel prossimo futuro potrà diventare un problema scottante. Ma fino a che punto ciò riguarda i singoli credenti? È per essi la demonologia una questione «di attualità»? Posso, in base alla mia personale esperienza, rispondere in modo affermativo. Poiché ovunque nella vecchia Europa (a Roma, Vienna, Madrid, Stoccolma, Bonn e in altre città) in questi ultimi anni ho tenuto conferenze e conversazioni su questioni demonologiche davanti a dot-

ti, teologi cattolici, laici e anche protestanti, sempre ho incontrato grandissimo interesse, in modo particolare presso i giovani. «Ma perché non ci hanno mai illuminato in modo sistematico su questa materia tanto importante?» chiedeva qualcuno in tono quasi di protesta. «Perché ci lasciano crescere in un mondo insidiato dai demoni senza illuminarci sugli occulti pericoli che ci circondano e su come difenderce-ne?» E i giovani teologi ci professavano la loro gratitudine, perché finalmente la presentazione completa e sistematica della demonologia rivelava loro la stretta correlazione fra molteplici nozioni raccolte in diverse lezioni nelle più disparate discipline (come dogmatica, morale, liturgia, storia, ecc.) con un apprendimento isolato e sconnesso e perciò senza poter raggiungere una conoscenza approfondita. Essi capivano inoltre di quanta importanza sia, nel nostro tempo che pare già portare impressi tanti dei caratteri escatologici dell'apocalittica fine dei tempi, sapere che significato abbiano i miracoli e gli incantesimi del demonio previsti per il tempo dell'Anticristo, di fronte ai quali noi ci troveremmo disarmati e senza via di salvezza se non sfruttassimo oggi stesso la possibilità che abbiamo e che può essere l'ultima o la penultima, di prepararci come conviene. Perciò ci si rende conto che non si esagera affermando che la demonologia ha il dovere di richiamare la nostra attenzione sulle astuzie e sulle arti seduttrici del demonio, le quali oggi, certo, non sono proprio tutte in atto, ma sono tuttavia sempre potenzialmente all'assalto e domani potrebbero diventare di urgentissima attualità.

I credenti hanno avuto notizia negli ultimi tempi di molti ammonimenti divini, che per mezzo di Maria, madre di Dio, ci sono stati dati a La Salette, Lourdes, Fatima, Siracusa e probabilmente anche in qualche altra rivelazione privata. Possiamo lasciare inascoltati questi appelli con i quali viene richiesta un'interiore conversione degli uomini, sotto la minaccia di nuove catastrofi mondiali e forse anche di una terza guerra mondiale? E crediamo forse che una nuova guerra mondiale darebbe ai demoni minore possibilità di infuriare contro di noi di quanta non ne abbiano data le guerre passate, oggi ormai quasi dimenticate? Non giova chiudere gli occhi davanti al futuro che ci minaccia. Esso annienterà i pigri e gli indifesi. E non è certo questo, dell'indolenza imbelle,

l'unico atteggiamento possibile, dato che il pericolo derivante dai demoni rappresenta un destino ineluttabile. Il credente ha i mezzi sufficienti per difendersi con successo. La demonologia ce li indica; essa infatti non è un'oscura raccolta di storielle sul demonio, inventate per spaventare la gente, ma (e questo è anzi il suo scopo supremo) un libro fatto per confortare, che ci insegna a non perderci d'animo, anche se tutte le catastrofi apocalittiche ci dovessero assalire in una sola volta.

Con questo intendimento si prenda in mano il presente volume: esso offre una demonologia completa, benché fatta per compendio, e vorrebbe rivolgersi alla più vasta cerchia possibile di lettori di ogni tendenza. Ci rendiamo conto infatti che i due massicci volumi della grande demonologia (opera dello stesso autore) non potrebbero oggi, per mancanza di tempo, divenire lettura di molti. Il presente compendio completerà in qualche punto l'opera maggiore, dove questa sia divenuta bisognosa di ritocchi in seguito a nuovi approfondimenti della materia o per osservazioni critiche fatte da altri. Così il nuovo libro potrà servire anche a chi conosca l'altro e d'altra parte potrà forse indirizzare qualche lettore della «piccola» demonologia alla lettura di quella «grande». Poiché tutte le particolarità contenute nelle mille pagine dell'opera precedente non possono naturalmente essere rese nel modesto spazio del nuovo libro (e in primo luogo intendo riferirmi alle lunghe concatenazioni di prove addotte sulla base di fonti citate in gran numero) per facilitare il confronto fra le due opere, nel presente libretto rimanderò, quando occorra, alle pagine dell'opera maggiore fra parentesi quadre.

Per ragioni importanti, che risulteranno chiare in seguito, nel capitolo 4, io scrivo sempre «demonologia» e «demoni», pur rispettando nelle citazioni letterali anche espressioni diverse.

[1] J. Brinktrine, *Die Lehre von der Schöpfung*, 1956.

[2] Ed. Paoline, Roma, 382 pp.

[3] Coletti Ed., Roma, 638 pp.

2

Donde abbiamo cognizione degli angeli e dei demoni?

Non da noi stessi! La nostra mente non è capace di conoscere direttamente esseri spirituali oppure anche solo di rappresentarsi delle creature incorporee; essa può percepire solo ciò che è corporeo, sensibile. Perché le cose stiano così lo vedremo in seguito e, nello stesso tempo, comprenderemo a quali scopi salutari sia ordinata questa limitazione del nostro intelletto. Da dove dunque ricaviamo la cognizione degli angeli e dei demoni? Solo dalla rivelazione divina. Tutte le verità soprannaturali, che non possiamo afferrare con le forze naturali del nostro intelletto, ci sono state rivelate per grazia da Dio e date da credere, nella misura in cui sono necessarie all'adempimento dei nostri doveri qui sulla terra e alla salvezza dell'anima nostra. La fede è un dono di grazia offerto da Dio, il quale mette alla nostra portata i segreti del mondo soprannaturale, i misteri, che altrimenti rimarrebbero per noi irraggiungibili. Così infatti insegna il Concilio ecumenico Vaticano I (1870): «I misteri divini di natura loro superano di tanto l'intelletto creato, che essi, anche dopo essere stati rivelati e accettati per fede, rimangono tuttavia coperti come da un velo, il velo appunto di questa fede, e avvolti da una certa oscurità, finché noi in questa vita mortale pellegriniamo "lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione" (*2 Cor* 5,6-7)».

Vedere Dio e in lui i segreti soprannaturali noi lo possiamo soltanto nell'eterna beatitudine: nella fede però possiamo conoscerli già qui sulla terra, sia pure attraverso un «velo». In

se stessi infatti non possiamo conoscerli; anzi siamo noi stessi a infittire maggiormente il velo della fede, quando nei nostri discorsi e nei nostri scritti ci arrabattiamo a esprimere e comunicare ciò che è soprasensibile per mezzo del nostro linguaggio così strettamente ancorato a ciò che è sensibile. È una cosa questa che possiamo fare solo balbettando e con espressioni umane e sensibili, che ci obbligano a rappresentare antropomorficamente perfino Dio e gli spiriti del mondo angelico e demoniaco. Un'altra possibilità di esprimerci non l'abbiamo e dovremmo essere riconoscenti che la fede completi in noi in qualche misura l'imperfezione dell'intelletto. «Noi *possiamo* credere»: ecco ciò che dovremmo con gratitudine riconsiderare, anziché parlar tanto di schiavitù della fede. L'intelligenza dovrebbe veramente essere l'«ancella della fede» e seguire le sue ispirazioni.

Già alla prima coppia del genere umano furono rivelati da Dio dei misteri, fra i quali vi sono anche quelli riguardanti angeli e demoni. Questa prima rivelazione, fatta nel paradiso terrestre, si chiama rivelazione delle origini. Tracce di essa sono rilevabili nel tempo posteriore, nell'antico e nell'attuale paganesimo fino ai giorni nostri. Infatti presso tutti i popoli sentiamo parlare di spiriti buoni e cattivi, nei quali non è difficile riconoscere gli autentici angeli e demoni. Venendo però a impallidire, con il passare del tempo, la rivelazione originale, questi andarono perdendo le loro caratteristiche, talora anche per l'intervento deformante di un'intenzione malvagia. Per questa via si giunse a concepire demoni che non dovevano essere esclusivamente cattivi, ma potevano anche, rimanendo demoni, manifestarsi come buoni, e si elevarono infine questi spiriti al rango di dei, semidei o idoli e a essi, anziché al vero Dio, ormai soppiantato o dimenticato, si rivolsero le preghiere.

Fu proprio l'idolatria l'errore più pericoloso del paganesimo, che indusse gli autori dell'Antico Testamento in un primo tempo a non nominare affatto gli angeli decaduti, cioè i demoni, con il loro proprio nome (nella tentazione del paradiso terrestre si parla di un «serpente»), e in seguito a farlo solo con parsimonia. Si evitava in tal modo appunto il pericolo di idolatria, a cui tanto spesso e per lunghi periodi era esposto il popolo eletto dell'antico patto. Il fatto però che l'Antico Testa-

mento abbia taciuto a lungo sui particolari della dottrina riguardante gli angeli e i demoni (per la «disciplina dell'arcano» come si suol dire) non deve essere interpretato nel senso che Israele abbia «ricevuto la dottrina sugli angeli dal parsismo, solamente dopo l'esilio». Certo vi sono somiglianze fra l'angelismo dei persiani e quello dell'Antico Testamento: ciò non deve però meravigliarci, se pensiamo che entrambi derivano da una rivelazione originaria: quest'ultimo conservandola intatta e genuina; il primo invece alterandola più o meno. Inoltre «si deve ammettere che vi furono certamente in un tempo più recente dell'Antico Testamento nuove rivelazioni sugli angeli», delle quali potrebbe essere stato «organo, secondo l'opinione di alcuni, il profeta Daniele».[1]

Senza alcun dubbio nuove e definitive rivelazioni sugli angeli e i demoni furono date per mezzo di Cristo Signore, il quale «è apparso per distruggere le opere del diavolo» (*1 Gv* 3,8). Il divin Salvatore ha rinnovato, completato e concluso in modo definitivo la rivelazione originaria in tante parti dimenticata o deformata. Per mezzo di Cristo tutti i misteri, necessari alla nostra salvezza e inafferrabili alla nostra intelligenza, furono rivelati come «misteri del cristianesimo». Non si possono dare più nuove rivelazioni: il *depositum fidei* lasciatoci da Cristo e dagli Apostoli è completo e conchiuso. Questo tesoro di fede ci è trasmesso anzitutto nella scrittura del Nuovo Testamento e nella tradizione orale, che vengono entrambe spiegate e annunziate nella loro forma autentica dal magistero ecclesiastico. Accade così che certi punti di questo deposito immutabile vengano accentuati con maggiore energia, a seconda delle esigenze storiche contingenti, oppure anche innalzati al rango di veri e propri dogmi.

Nel Nuovo Testamento molto spesso e molto apertamente il divin Salvatore ha parlato di Satana, dei demoni e delle loro opere, specialmente in occasioni di esorcismi, quando cioè cacciava il demonio dagli ossessi. Anche gli Apostoli nelle loro lettere hanno scritto spesso degli spiriti cattivi, degli idoli e dell'Anticristo come di strumenti di Satana. L'*Apocalisse* di san Giovanni descrive l'estremo furibondo sforzo di Satana alla fine dei tempi. Attenzione però! Il Nuovo Testamento non è un manuale di teologia o di demonologia. La rivelazione di Cristo non è contenuta nella sua totalità nel Nuovo Testamento, ma deve essere completata per mezzo della tradizione orale. È assolutamente impossibile scrivere una demonologia fondandosi solo sui dati del Nuovo Testamento. A dire il vero l'impresa fu tentata recentemente durante una settimana cattolica di studi superiori, ma con questo risultato piuttosto conturbante: che vi furono sostenute notevoli «sottigliezze» sulla «limitata libertà personale» dei demoni e su un loro «preteso annichilimento»: e tutto ciò solo fondandosi sulla testimonianza del Nuovo Testamento, senza fare appello all'insegnamento della Chiesa, che deve appoggiarsi anche sulla tradizione orale.

In corrispondenza di certi sforzi di avvicinamento al protestantesimo (è accaduto anche sul terreno politico ai margini del movimento di resistenza tedesca contro la tirannide hitleriana), si è manifestato qua e là negli ultimi tempi da parte cattolica uno zelo accresciuto e, direi, eccessivo nel campo dell'esegesi biblica, quasi si ritenesse di dover colmare il vantaggio guadagnato, come si crede, dall'esegesi protestante. Ora l'unica fonte della teologia protestante, che non deve appoggiarsi a un magistero della Chiesa, è la nuda parola della Bibbia: punto di vista, questo, per noi inaccettabile, nei limiti del quale però potremmo essere costretti, nel caso che la nostra attività esegetica si dovesse svolgere in un confronto esageratamente stretto con il modello dell'esegesi «pura» del campo protestante, senza uno studio critico della tradizione orale.

Nasce da ciò il pericolo di un «semiprotestantesimo», pericolo da prendersi sul serio; tanto è vero che per Pio XII fu una delle preoccupazioni dei suoi ultimi mesi di vita.

La Sacra Scrittura per noi cattolici non è l'unica fonte della rivelazione e ciò vale in modo del tutto particolare per la demonologia. Lo provano già i primi Padri della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici, i quali per molti punti particolari hanno abbozzato dei demoni un'immagine molto più precisa di quella che ci risulta dalla semplice lettura del Nuovo Testamento. Essi poterono fondarsi, oltre che sulla tradizione orale, anche su esperienze ed esperimenti personali dei primi cristiani. A questo proposito, nel secondo secolo, san Giustino martire e Tertulliano affermano che ogni comune cristiano era capace di compiere con successo degli esorcismi contro i

demoni. Tutti i Padri della Chiesa, sia d'Occidente, con sant'Agostino in testa, sia d'Oriente, con Origene e la folta schiera dei suoi amici, scrivono ripetutamente sui demoni; e a seconda dell'ampiezza del loro accordo possiamo definire il grado di certezza nella fede delle loro opinioni. Nel caso poi di una unanime identità di espressione, il loro insegnamento può anche assumere il carattere di una verità rivelata.

Nei primi tempi del cristianesimo e al tempo dei Padri della Chiesa la demonologia non era propriamente un oggetto di dispute, ma un deposito di fede comunemente affidato al clero così come a tutti i fedeli. Solo occasionalmente capitava che se ne parlasse e lo si faceva con l'aria di riferirsi a qualcosa di universalmente noto, senza ricavare dalle singole opinioni, non sempre concordanti, una dottrina sistematica e criticamente fondata. Diversamente andarono le cose al tempo degli eretici medievali, specialmente dei catari e degli albigesi. Essi, come epigoni del manicheismo dualistico, con i loro errori addirittura incredibili su Satana e i suoi demoni, errori di cui parleremo più oltre, fecero sì che la demonologia diventasse un problema, una questione dibattuta. Fu allora che la Chiesa si vide costretta a definire contro gli eretici, in forma dogmatica solenne, la verità cattolica. Nel Concilio ecumenico Laterano IV dell'anno 1215, nel celebre primo capitolo (*Firmiter*) si dichiarò: «Il diavolo e gli altri demoni furono creati da Dio buoni secondo la natura e divennero cattivi da se stessi. L'uomo poi ha peccato per seduzione da parte del diavolo».

Non era la prima volta che un dogma nasceva come reazione contro una dottrina erronea. Le eresie hanno spesso dato la spinta alla definizione di una verità di fede: così avvenne nuovamente nell'anno 1546, nel corso del Concilio di Trento, allorché, contro il falso insegnamento di Lutero, fu definito il secondo dogma della demonologia, che riguarda «il potere del diavolo» a partire dal peccato di Adamo. Questi due dogmi sull'esistenza e sull'attività dei demoni sono rimasti fino a oggi gli unici della demonologia. È chiaro però che essi non furono affatto insegnamenti nuovi; l'uno e l'altro non furono altro che la solenne definizione di verità di fede contenute nella Sacra Scrittura e nella tradizione orale.

Entrambi hanno quindi il più alto grado nella certezza di fede: essi sono *de fide divina et catholica*.

Sulla base di questi due dogmi che obbligano all'assenso di fede, fu costruito il grande edificio della dottrina demonologica chiaramente articolata che è rimasta tuttora esemplare: dapprima, nel XIII, XIV e XV secolo, per merito della scolastica e in special modo di san Tommaso d'Aquino e della scuola tomistica dei domenicani e poi, nel periodo post-tridentino (secoli XVI e XVII) specialmente per opera di Suárez e della scuola dei gesuiti. Infatti già nel XVIII secolo si scatenò sull'Europa la catastrofe dell'Illuminismo razionalistico, veramente devastatrice in senso intellettuale e politico, che colpì anche la Chiesa e per quasi un secolo accecò la teologia, inducendola talvolta in errore. Ed ecco nel 1766 un teatino, don Ferdinand Sterzinger, proclamare a Monaco in un discorso accademico: «I nostri tempi illuminati, nei quali le scienze sembrano aver raggiunto le vette più alte, non tollerano più nessun pregiudizio». Tra questi pregiudizi si annoverava anche l'azione dei demoni in lotta contro gli uomini su questa terra, pur riconoscendo ancora l'esistenza di un diavolo «incatenato nell'inferno». Più tenacemente ancora imperversò l'Illuminismo nell'area linguistica tedesca (giuseppinismo in Austria, Montgelas in Baviera, Febronio nella Renania). Nei paesi neolatini, specialmente in Spagna e in Italia, il pensiero scolastico e tomistico non tramontò mai del tutto e rese possibile la restaurazione e il rinnovamento della teologia nella neoscolastica e nel neotomismo. In Germania fu specialmente Matthias J. Scheeben, della scuola di Tubinga, a superare definitivamente l'Illuminismo in campo teologico e a guidare alla vittoria la restaurazione teologica tedesca. Questa restaurazione riguarda tutti i settori della teologia, ivi compresa la dottrina sugli angeli e i demoni. Purtroppo in questo campo praticamente nessuno è succeduto a Scheeben: fino a questi ultimi tempi la demonologia è sempre rimasta la cenerentola nelle facoltà teologiche. Il nome di Scheeben suscita a mala pena una debole eco nella sua terra renana, e nelle discussioni teologiche può capitare che ci si richiami al moderno Heidegger, sdegnando con sussiego la scolastica ormai invecchiata.

No, il presente libro attinge ad altre fonti: l'esistenzialista Heidegger, che «nell'ambito del pensiero» preferisce «tacere

di Dio», non è per noi un modello né sotto l'aspetto scientifico-teologico né sotto quello linguistico, benché sotto l'uno e l'altro sia da certi cattolici citato e anche imitato. Nella nostra demonologia non abbiamo paura di ricollegarci là dove essa fu dapprima fondata e poi interrotta, cioè alla teologia scolastica e post-tridentina, a san Tommaso e a Suárez, per nominare solo questi due tipici rappresentanti. Non trascuriamo neppure Scheeben, rinnovatore della demonologia, e ci gioviamo in particolare della più recente letteratura demonologica, così ricca di promesse, da noi menzionata nel primo capitolo e della quale non potemmo tener conto nell'opera maggiore, poiché comparve solo più tardi. E non presenteremo tutto ciò nello stile difficilmente intelligibile proprio dei dotti (alla maniera di Heidegger), ma in un linguaggio tale da farci capire dalla più vasta cerchia possibile di persone, evitando per quanto potremo, o rendendo in forma più familiare, le parole scientifiche o di origine straniera.

Sorgenti principali della nostra esposizione rimangono, accanto alla Sacra Scrittura, i due unici dogmi sull'esistenza e l'attività dei demoni. Con ciò non è detta sui demoni se non la verità più importante. Ma la teologia speculativa ha, anche in campo demonologico, la possibilità di tirare dai dogmi le così dette «conclusioni teologiche», che vengono considerate in ogni caso come verità «teologicamente certe». A partir dalle quali si apre il vasto campo delle sentenze speculative, delle libere opinioni, che, a seconda della loro fondatezza teologica, vengono valutate come verità «comunemente riconosciute» o almeno come «probabili». L'infimo grado è occupato dalle opinioni private ma pur sempre tollerate, le quali in una demonologia, che è ancora in certa misura in uno stadio di sviluppo, possono occupare un posto notevole come proposte o ipotesi fondate sopra ricerche personali e messe in discussione. Come argomenti suppletivi possono valere anche le rivelazioni private, che proprio nella demonologia non si potrebbero escludere: anche le rivelazioni di Lourdes e di Fatima erano solo rivelazioni private. La demonologia, in certi settori, è ancora una regione inesplorata: perciò non si deve lasciare intentato nessun mezzo lecito per coltivare fruttuosamente questa terra vergine. Può darsi che qualche volta, in questo lavoro scientifico da pionieri, si tratti, su certi pun-

ti particolari, di tentativi compiuti un po' a tentoni; però non si può liquidare con disinvoltura questi tentativi come «valutazioni soggettive». Sono sempre cose pensate con lo sguardo rivolto al futuro, che vorrei lasciare in eredità ai futuri demonologi come «ipotesi di lavoro».

[1] J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit.

3
Chi sono gli angeli?

Gli angeli sono i primi esseri creati da Dio. Perché furono creati? E perché, più generalmente parlando, Dio ha creato delle creature? Qui ci imbattiamo in misteri che la nostra mente da sola non può scandagliare. Il magistero della Chiesa ci viene in aiuto con la definizione dogmatica del già ricordato Concilio Vaticano I: il Creatore ha «creato il mondo per la gloria di Dio». Già san Giovanni Damasceno scriveva (dopo l'anno 742): «Dio, buono oltre ogni limite, non s'è accontentato della contemplazione di se stesso, no, ma nella sovrabbondanza del suo amore ha voluto che ci fossero creature che potessero ricevere i suoi benefici e partecipare della sua bontà». E nel medesimo Concilio Vaticano I viene ripetuta alla lettera la definizione dogmatica del già citato Concilio Laterano IV del 1215 sulla creazione degli angeli: Dio, nella sua onnipotenza, ha «creato dal nulla, fin dall'inizio dei tempi, due ordini di creature, spirituali e corporali, e precisamente gli angeli e il mondo».[1]

La creazione dal «nulla» è anch'essa difficilmente intelligibile dalla mente umana. Si pensa che Dio, l'onnipotente Creatore, per mezzo della sua parola, con un atto assolutamente spirituale della sua volontà, in luogo del non-essere abbia costituito l'essere della creazione, senza servirsi di alcuna materia, poiché una materia accanto e all'infuori dell'unico Dio sarebbe una contraddizione in sé. L'unicità di Dio esclude assolutamente l'esistenza di ogni «qualcosa» prima della creazione. Ma anche la creazione stessa è delimitata in

modo decisivo per l'unicità di Dio, poiché «Dio non può creare un Dio». Questa frase di san Tommaso può certo stupire a prima vista, ma ben presto diventa chiara alla mente che riflette con logica coerenza. «Io sono il Signore, Dio tuo, non avrai altro Dio all'infuori di me», così suona il primo comandamento di Dio. Applicato alla creazione degli angeli ciò significa che agli angeli non può essere attribuita in nessun modo e sotto nessun aspetto una uguaglianza di alcun genere con Dio. Tutte le creature senza eccezione devono essere necessariamente imperfette, a differenza dell'unico Dio, che solo è perfetto. Ciò vale anche per i primi esseri creati. L'essere della creatura è solo simile (analogo) all'essere di Dio, non eguale. La differenza fondamentale fra i due modi di essere è questa: che il Dio increato è, egli stesso, da tutta l'eternità l'essere assoluto, mentre le creature ricevono nella creazione, come a prestito, un essere relativo, che potrebbe venire loro tolto a ogni istante da Dio. Questa imperfezione dell'essere porta come conseguenza, in ogni genere di manifestazioni delle creature, una imperfezione nei confronti del perfettissimo Dio creatore, imperfezione che si rivela anche nel fatto che le creature non possono mai raggiungere la semplicità e l'unità di Dio; anzi esse devono necessariamente essere molteplici, composte e differenziate secondo una scala di successive gradazioni.

«Creature spirituali» vengono detti gli angeli nella decisione conciliare del 1215. Ciò crea nuove difficoltà per il nostro intelletto: come può esso infatti rappresentarsi uno spirito? Solo una cosa è sicura, che lo spirito-angelo non può essere così perfetto come Dio, purissimo spirito. L'accento posto su questa importante differenza da parte dei Padri della Chiesa (anche da sant'Agostino) ha portato spesso a fraintendimenti, là dove essi attribuiscono agli angeli, in contrapposizione a Dio, assolutamente incorporeo, una specie di corporeità, un corpo tenue e, per così dire, «spirituale». Non si può da ciò ricavare la falsa conclusione che i Padri della Chiesa, nella dottrina sugli angeli, siano incorsi in grossolani errori e che la vera angelologia sia un prodotto dei Concili celebrati in seguito. Giovanni Damasceno, ultimo dei Padri, riassume bene la vera opinione su di essi, quando scrive che gli angeli sono «incorporei e immateriali», ma comunque, a paragone

di Dio, la loro natura può «apparire grossolana e materiale». Veramente immateriale e incorporeo è solamente l'essere divino. Oggi l'incorporeità e la spiritualità degli angeli deve essere considerata non ancora certamente un dogma definito, ma almeno come una sentenza teologicamente certa, negando la quale si incorrerebbe in un errore teologico temerario. Solo noi uomini, condizionati dalla vita dei sensi, siamo costretti a rappresentare gli angeli incorporei con una forma in certo qual modo umana, che essi per natura non hanno e che però possono (e devono) assumere, nel caso eccezionale che, come messaggeri di Dio, vogliano rendersi visibili ai nostri occhi terreni.

Nella Chiesa orientale, ancora poco tempo prima della separazione dalla Chiesa romana (circa 1050), Michele Psellos attribuiva agli angeli un sottile corpo etereo. La teologia ortodossa, nella sua angelologia, non si è quasi più allontanata dalla posizione di Psellos. Perciò in un articolo di A. Frank-Duquesne nel volume *Satana*, da noi in precedenza ricordato, si fa la proposta, alquanto sorprendente, secondo la quale i cattolici non dovrebbero insistere troppo sull'incorporeità degli angeli: negarla sarebbe sì un errore temerario per un teologo, ma il sottolinearla potrebbe rappresentare «un nuovo ostacolo sulla via verso la riconciliazione fra le due Chiese, d'Oriente e d'Occidente». Si può dire con sicurezza che una simile proposta conformisticamente conciliante, anche ammettendo tutta la buona volontà di andare ragionevolmente incontro ai separati, difficilmente potrebbe venire accolta. Infatti, stando all'enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950, pubblicata nel frattempo da Pio XII, la proposta di Frank si potrebbe considerare come appartenente al «falso irenismo», contro il quale si dice: «Non si deve credere di poter ricondurre gli erranti in seno alla Chiesa, se non mettendoli a parte sinceramente della piena verità della Chiesa» [I, 21-22].

Gli angeli non furono creati in numero limitato, ma in numero talmente grande, che noi non possiamo neppure pensarlo. L'unicità compete solo a Dio, e similmente la semplicità e l'unità. Perciò gli angeli sono per natura diversi fra loro e suddivisi in tre cosiddette gerarchie, a ciascuna delle quali appartengono tre cori angelici. Comunemente presa, questa

non è certamente «una verità di fede in senso vero e proprio, ma pure è una dottrina sicura, accettata comunemente nella Chiesa».[2] Per noi questo ordinamento gerarchico fra gli angeli è importante, perché deve esser stato conservato pressappoco anche dagli angeli decaduti. Così come ci sono angeli superiori e inferiori, così si danno anche demoni dotati di maggiore o minore potenza.

«In principio del *tempo*» furono creati gli angeli, secondo il dogma del 1215. Ciò però non significa che essi, come spiriti incorporei, stiano assolutamente e totalmente *nel* tempo, che siano soggetti all'incessante vicenda del tempo e ne siano quindi dominati. Piuttosto essi sono «in mezzo fra l'eternità e il tempo» e vengono a contatto con questo quando vi esercitano qualche attività: stanno perciò in certo qual modo sulla sponda della corrente formata dal fluire incessante del tempo e scendono in questo fiume solamente quando lo richiedano le loro attività e i loro compiti. Talvolta devono anche «aspettare» che il flusso del tempo porti in luce quel determinato avvenimento (futuro), in collegamento con il quale è loro fissato di entrare. Frattanto però possono rimanere in una specie di eternità relativa, una posizione intermedia alla quale i teologi hanno dato il nome appropriato di *aevum*.

Anche in rapporto allo *spazio* gli angeli assumono una posizione di mezzo. Secondo l'opinione comune essi furono creati contemporaneamente al mondo corporeo; però non sono durevolmente legati allo spazio, non ne vengono circoscritti in modo definitivo, ma vengono con esso a contatto solo nell'esplicazione della loro attività, compiuta la quale ritornano in una relativa extraspazialità, senza tuttavia poter essere in modo assoluto al di sopra dello spazio, come l'onnipresente Iddio. L'onnipresenza non spetta agli angeli; poiché se operano e devono operare nello spazio, essi possono di volta in volta essere solo in *un* luogo. Il raggio di attività di ciascun angelo però è diverso in dipendenza dal diverso grado di perfezione naturale; di conseguenza anche gli spazi che essi toccano nelle loro operazioni sono vasti o ristretti magari fino al punto, ma mai illimitati; poiché altrimenti gli angeli sarebbero onnipresenti, il che è impossibile a una creatura. Si può pensare che un angelo debba toccare nella sua attività più luoghi distanti uno dall'altro, nel caso, per esempio, che

come angelo custode voglia curarsi nello stesso tempo dei beni lontani di chi è affidato alla sua custodia. Egli può in quel caso spostarsi da un luogo all'altro con la velocità del lampo, impiegando pur sempre del tempo, ma non sarebbe obbligato, se non lo volesse egli stesso, a venire in contatto con lo spazio intermedio fra i due oggetti. In uno stesso luogo non possono di per sé trovarsi contemporaneamente più angeli, a meno che non abbiano ivi da svolgere una speciale attività; il che potrebbe verificarsi, per gli angeli decaduti, nel caso degli ossessi, nei quali rimane pure presente, insieme con i demoni, l'anima spirituale come principio della vita.

Nella loro attività gli angeli si muovono con un semplice atto di volontà, e così pure possono muovere, a determinate condizioni, altri spiriti, ma soprattutto la materia, non però illimitatamente, non come fossero in possesso di «tutta la potenza della terra». Si può ritenere che agli angeli sia stato affidato un certo potere sul mondo corporeo, insieme al quale furono creati: forse un diritto di sorveglianza. Però mancano al riguardo punti di appoggio sicuri; quando si trovano affermazioni sulle proprietà naturali degli angeli, bisogna tener presente che si tratta di libere opinioni, che appaiono alquanto diverse a seconda delle diverse scuole teologiche, ma che uno può anche accettare fondandosi sull'autorità dei rispettivi rappresentanti di quelle scuole. Noi seguiamo prevalentemente (pur prendendo in considerazione anche altre opinioni) l'autorità di san Tommaso, che con una limpida speculazione ha elaborato in conclusioni teologiche i dati della rivelazione, integrandola, dov'è possibile, con il lume della ragione [I, 25-33].

Alle proprietà naturali degli angeli appartengono anche le loro facoltà spirituali: la loro naturale attività conoscitiva e volitiva. Anche qui gli angeli assumono una posizione intermedia: poiché da un lato essi non sono onniscienti, come Dio Signore, che *è* la saggezza stessa, mentre intelletto e volontà degli angeli sono realmente distinti dalla loro essenza. E d'altra parte gli angeli, che come puri spiriti vivono in una relativa libertà rispetto al tempo e allo spazio, non sono obbligati a procurarsi con fatica, una dopo l'altra, le loro cognizioni naturali, ricavandole dall'esperienza, come gli uomini che furono creati dopo di loro. Anzi, come argomenta la maggior parte dei teologi, è da ritenere che gli angeli abbiano ricevuto «in

anticipo, all'atto della creazione, come dote di natura», idee e concetti per tutte le cose con cui erano destinati a entrare in rapporto. L'intelletto degli angeli è come una «tavola scritta» totalmente occupata dalle idee innate, così che gli angeli non devono cogliere esperienze particolari, astrarre da esse ciò che è universale e comune e, per questa via, elaborare infine, passo passo, concetti e idee. Anzi gli angeli afferrano l'essenza delle cose intuitivamente, direi quasi «con un'occhiata» e immutabilmente, così che nella conoscenza naturale degli angeli non può insorgere un vero e proprio errore. Tuttavia ci sono importanti limiti alla conoscenza degli angeli: essi non possiedono né la conoscenza del futuro né la cosiddetta intuizione del cuore, cioè dei pensieri segreti delle altre creature. Solo Dio onnisciente le possiede. Perciò gli angeli, se vogliono comunicare fra di loro, devono servirsi della cosiddetta «lingua degli angeli», cioè di un atto di volontà, per mezzo del quale si chiamano vicendevolmente e liberamente manifestano i loro pensieri. Infine una terza limitazione della conoscenza naturale degli angeli sussiste nei confronti dei misteri soprannaturali, che essi possono conoscere solo per mezzo della fede, se vengono loro rivelati.

Alla facoltà di conoscere è inscindibilmente congiunta quella di volere. Gli angeli hanno una libera volontà: questa è un'antica verità di fede della Chiesa. La libera volontà è il coronamento della creazione naturale, perché con essa gli angeli (e dopo di loro le anime umane) hanno raggiunto un'alta, anzi la più alta somiglianza con il Creatore, senza però diventare per questo eguali a Dio. Infatti il Signore Iddio con la sua libera volontà può solo decidersi per il bene, mentre le creature imperfette possono scegliere il male. Con la libera volontà è completata anche la *personalità* naturale degli angeli. Purtroppo oggi è necessario mettere in evidenza questo fatto, perché «da alcuni si agita come problema se gli angeli sono o no creature personali», come Pio XII ha dovuto constatare con biasimo nella sua enciclica *Humani generis* là dove parla delle novità in campo teologico. Anche sul carattere personale degli angeli decaduti sono state dette delle «sottigliezze», come abbiamo spiegato nel capitolo precedente.

La volontà «segue l'intelletto», le cui cognizioni le servono come motivi d'azione. Ora, siccome l'intelletto degli angeli

con *un solo* atto intuitivo vede in anticipo, senza dubbio e senza errore, tutti i motivi possibili per agire e tutte le conseguenze di una decisione, per la libera volontà di un angelo, che si sia determinato ad agire sotto l'impulso di uno dei motivi che gli si sono presentati, non potrà assolutamente insorgere in seguito alcun motivo non prima conosciuto che la possa smuovere dalla primitiva decisione. Ritrattazione e pentimento sono perciò esclusi. Le decisioni degli angeli sono eterne, immutabili e irretrattabili.

Ciò si mostrerà chiaramente fra poco nella cosiddetta «prova degli angeli». Gli angeli infatti furono creati non per un fine solamente naturale, ma soprannaturale, cioè per l'eterna contemplazione di Dio nel paradiso celeste. Per raggiungere questo fine avevano bisogno della grazia, che, secondo l'opinione più comune, fu loro elargita all'atto della creazione come «grazia santificante», perché si preparassero alla beatitudine celeste. E la preparazione doveva consistere in un periodo di prova morale, nella quale gli angeli dovevano dimostrare quale uso volevano fare della loro libera volontà. Che vi sia stata una «prova degli angeli» è dottrina comune e certa; però i particolari riguardo al contenuto della stessa sono variamente spiegati, come vedremo più da vicino nel prossimo capitolo. Il risultato della prova fu che la «maggior parte» degli angeli la superò e raggiunse subito, indefettibilmente, l'eterna beatitudine, mentre una parte minore abusò della libera volontà e si oppose a Dio. In tal modo gli angeli «buoni» si separarono dagli angeli «cattivi» decaduti, ovverosia dai demoni [I, 8-45].

[1] Sulla creazione degli angeli come «immagini dello Spirito Santo» ha scritto l'abate Emanuel Heufelder (Niederalteich) nel manoscritto *Il mistero di Dio. Angeli e uomini nel piano della creazione e della redenzione secondo l'Apocalisse*, 1946, citato in A. Winklhofer, *Die Welt der Engel* (Il mondo degli angeli), 142 pp., 1958.

[2] J. Bricktrine, *Die Lehre...*, cit., pp. 95 sgg.

4

Chi sono i demoni?

Quando si parla dei «demoni», cioè degli angeli che peccando divennero cattivi e decaddero dalla loro dignità, sorgono spesso alle labbra, talora anche fra i credenti, le ansiose domande: che pensare del mistero del male nel mondo? Perché Dio non ha impedito il peccato degli angeli, o perché ha creato angeli dei quali egli certamente sapeva in antecedenza che sarebbero caduti? Chi sono dunque questi demoni? A tutte queste domande si possono dare nella fede risposte rassicuranti.

Il mistero del male

È un vero mistero: *mysterium iniquitatis*, mistero dell'iniquità lo chiama san Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi (2,7). «Per la ragione umana è assolutamente inconoscibile». La Sacra Scrittura ci dichiara che *Dio non può essere la causa del male*; poiché alla fine della creazione (*Gen* 1,31) si dice: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». A ragione gli esegeti vedono in questo luogo una rivelazione dello Spirito Santo che Dio non è autore del male. Il Concilio di Trento ha solennemente definito come dogma di fede questa proposizione. Dio non può volgersi altrove da sé, come accade nel male, nel peccato.

Se però Dio, che è l'essere assoluto, non è la causa del male e anche l'essere analogico della creazione fu creato «molto

buono» e non «cattivo», ne consegue manifestamente che il male morale è estraneo a ogni essere. A questa conclusione si giunse già moltissimo tempo fa: il male si può intendere solo come un «nulla», un «niente», «*non ens, me on*». Come accade spesso nella storia della teologia, questa determinazione concettuale del male si è formata soprattutto per un impulso di difesa contro un'opposta dottrina ereticale, cioè contro il dualismo pagano di origine persiana che, nell'età patristica del III e IV secolo, ebbe larga diffusione, sotto la forma del manicheismo. Esso insegnava l'esistenza di due sostanze primordiali, indipendenti l'una dall'altra, cioè del bene e del male. Contro di esso i Padri della Chiesa misero ripetutamente in rilievo che il male non è una sostanza. Sant'Agostino più di tutti si trovò preparato a questa battaglia, essendo stato egli stesso, prima della conversione, manicheo per ben nove anni. Però anche nella filosofia non cristiana troviamo, fin dai primi tempi, delle formulazioni concettuali sorprendentemente simili a quelle cristiane, che fanno pensare a un'eco di una rivelazione primordiale. Così Plotino, creatore del neoplatonismo, definì il male primordiale come un «non ente» (*me on*), una «non sostanza per sé» e come non creato da Dio. In senso analogo compose uno scritto sul male il neoplatonico pagano Proclo.

Il male non è dunque creato da Dio e non ha un essere proprio. Però in qualche modo deve pur essere conosciuto e da qualche parte deve pur essere riscontrabile, altrimenti non si potrebbe parlarne. Il male si conosce «attraverso il bene», «come l'ombra attraverso la luce», rispose san Tommaso. Perché solo a paragone con il bene il male diventa comprensibile come parassita, che sfigura e danneggia, senza vita propria, come «mancanza» di bene oppure addirittura come «privazione» di esso, come «la cecità è possibile e comprensibile solo come privazione del lume degli occhi». Il male morale prospera come un parassita a spese del bene: esso è pensabile solo nella libera volontà creata, che per natura è mutevole, cioè capace di peccare. In un certo senso perciò il bene può essere detto «causa del male», ma solo «a un dipresso», nel senso cioè che il male si manifesta solamente come diminuzione e deformazione del bene. In ogni atto cattivo, peccaminoso, si tende pur sempre a un bene, solo che non

lo si fa nel modo giusto. E così sant'Agostino definisce il male appunto come «un cattivo bene».

«Dio non è la causa del male»: questo è un punto fisso fuor d'ogni dubbio. Tuttavia non permette egli il male nelle creature libere? Senza la *permissione divina* non succede nulla nel mondo. Diremo di più: la Chiesa insegna che Dio, dopo aver creato il mondo, deve continuamente conservargli l'esistenza. Da ciò il *Catechismo romano* del Concilio di Trento trae la conclusione che anche ogni attività e operazione delle creature deve essere mossa e sostenuta da Dio per mezzo di una cooperazione immediata, che si deve concepire come l'influsso della causa prima sulla causa seconda. Come creatore e conservatore di ogni azione che dipenda dall'essere, Dio è il primo motore; la creatura invece è come strumento che è mosso a una libera autodeterminazione.

Qui ci imbattiamo nel centro più profondo e più oscuro del mistero del male, che sembra destinato a rimanere per sempre oscuro. Infatti la cosiddetta «controversia della grazia», che dal secolo XVI divampò fra i teologi del tomismo e del molinismo sul problema della conciliabilità tra la libera volontà umana e l'efficacia della grazia divina, è rimasta fino a oggi senza soluzioni decisive. Il magistero ecclesiastico non si è dichiarato finora pienamente favorevole a nessuna delle due parti, e si è limitato a emanare il divieto, tuttora valido, per ciascuna delle due parti, di applicare nei suoi attacchi alla parte avversa una censura teologica. Il tomismo attribuisce alla grazia di Dio, nei confronti della volontà libera delle creature, una maggior efficacia preveniente; il molinismo invece mette in maggiore evidenza l'efficacia dell'agire umano, con cui Dio coopera di volta in volta. Una decisione sul mistero della grazia e della libertà probabilmente non è da attendersi neppure in futuro, perché questo mistero si riferisce alle più intime fra le decisioni di Dio e alle scelte della sua grazia e perciò non può divenire sufficientemente comprensibile alla ragione umana. Per cui «lasciamo il mistero al posto suo» scrive il tomista padre Garrigou-Lagrange O.P. a Roma: non dimentichiamo che «l'oscurità nella quale ci imbattiamo» «deriva dalla luce, troppo grande per i nostri deboli occhi», che si trova nel mistero, che «nessuna ragione creata, né umana né angelica, può comprendere» [I, 46-55].

Il mistero del male si rivelò la prima volta nel peccato degli angeli, che perciò viene anche chiamato il primo peccato. Gli argomenti della ragione naturale non arrivano a spiegare o a scandagliare questo tremendo mistero del primo peccato. La nostra mente sa di esso dalla rivelazione, il cui dato fu solennemente definito come dogma di fede, nel più volte ricordato Concilio Lateranense del 1215, con le parole: «Il diavolo e gli altri demoni sono stati creati da Dio buoni per natura, ma diventarono cattivi da se stessi». Si impone qui ancora una volta la tormentosa domanda: perché Dio ha creato quegli angeli dei quali, nella sua onniscienza, egli sapeva esattamente, prima di crearli, che sarebbero caduti? San Paolo ci dà la risposta: «O uomo! Tu chi sei per disputare con Dio? Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: "Perché mi hai fatto così?"» (*Rm* 9,20). Non può esserci nessuna «creatura assolutamente impeccabile»; infatti il Concilio di Firenze (che merita una speciale attenzione in vista del futuro progettato concilio) ha decretato che Dio «ha creato le creature certamente buone, ma mutevoli, perché le ha create dal nulla»: donde la capacità di peccare delle creature spirituali.[1] La creatura deve necessariamente essere più imperfetta del Creatore; noi l'abbiamo sottolineato ripetutamente nel capitolo precedente. Però Dio dà sempre a tutte le creature grazie sufficienti, corrispondendo alle quali essi possono raggiungere la salvezza. Ma Dio non è debitore a nessuna creatura della grazia efficace, per impedire che la potenzialità di peccato insita in ogni creatura diventi, per colpa della creatura stessa, spaventosa attualità. Anche gli angeli decaduti avevano tutta la grazia sufficiente, ma siccome non l'hanno utilizzata abbastanza, non hanno ricevuto la grazia efficace, come è invece accaduto agli angeli rimasti fedeli: «Poiché molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» (*Mt* 22,14).

Il peccato degli angeli fu necessariamente preceduto da quella prova morale, che noi conosciamo già sotto la denominazione di *prova degli angeli*. Una parte minore degli angeli non superò la prova: il loro condottiero, secondo l'insegnamento della Sacra Scrittura, fu un angelo eminente, che viene chiamato Satana oppure diavolo, ma che porta anche il

nome di *Lucifero*, che ben gli si addice. Forse era il più sublime degli angeli, come vuole la sentenza che prevale sulle altre. Come «astro fulgente» fra gli angeli stava Lucifero alla vertiginosa altezza derivante dalla sua perfezione naturale e da una dotazione di grazia di grado corrispondente. Ma appunto questo divenne per lui una tentazione. «Egli non volle servire», non volle dipendere da Dio e non volle accettare la grazia della beatitudine eterna che gli era promessa come un dono di Dio, ma raggiungerla da sé «con le forze della sua natura». Così volle diventare *simile a Dio*, benché non a lui eguale: perché sapeva che ciò è impossibile per una creatura. Ma la somiglianza con Dio gli pareva raggiungibile e a quella puntò nella sua luciferina superbia. Il peccato degli angeli fu un peccato di superbia: questa è oggi la sentenza teologica «largamente più accettata». Variamente fu tentato di spiegare più da vicino in che cosa consista questo peccato. Suárez riteneva che, come punto fondamentale della prova, sia stato richiesto agli angeli il riconoscimento dell'incarnazione del Figlio di Dio «affinché essi lo onorassero e lo adorassero come futuro Uomo-Dio». A ciò si oppose Lucifero per superbia. Ma ancora prima di Suárez era stata espressa l'opinione che Lucifero si sia spinto ancora più oltre, fino a concepire il desiderio peccaminoso «di voler *imitare lui stesso il Figlio di Dio*». Suárez ha accolto questo pensiero e ha espresso l'idea che Lucifero sia stato preso da invidia per la natura umana a causa della sua unione con la natura divina in Cristo e che perciò abbia mirato a un'unione della sua natura di angelo con la natura divina, unione che egli sognava, se fosse stato possibile, ipostatica come quella delle due nature in Cristo. In tal modo Satana sarebbe stato fin dall'inizio *l'avversario di Cristo*. Suárez riteneva questa opinione «molto probabile». A questo proposito è assai significativo il fatto che il pensiero di una *figliolanza divina di Satana* viene in luce già in seno ad antiche sette («Satanael, figlio primogenito di Dio» accanto al Logos-Cristo, che sarebbe posteriore); dal che s'affaccia come ovvia l'interpretazione che presso quelle sette si sia conservato, sia pure alquanto deformato e confuso, il residuo d'una verità dimenticata, vale a dire la memoria remota del fatto che Lucifero, nella prova degli angeli, abbia voluto in qualche modo contraffare il Figlio di Dio. «Sarebbe

difficile spiegare in un modo più semplice il peccato degli angeli e sondare la malvagità della loro ribellione più profondamente che non si faccia presupponendo la pretesa di Lucifero di essere uguale a Cristo» scrive ancora Scheeben. Se Cristo è l'alfa e l'omega della storia (come Hans Urs von Balthasar ha esposto recentemente nella sua *Teologia della storia*) pare molto appropriato pensare che l'avversario di Cristo si sia manifestato tale fin dall'inizio: e tale rimarrà lungo tutta la storia del mondo finché non sarà «incatenato», dapprima per la morte sacrificale di Cristo, e finché alla fine dei tempi non sarà da Cristo stesso inesorabilmente e definitivamente giudicato [I, 59-66].

Insieme con Lucifero si staccò da Dio (come si ritiene) la minor parte degli angeli «esortata in qualche modo da Lucifero, ma non costretta; dunque per libera volontà e parimenti per orgoglio peccaminoso». I caduti, inoltre, secondo un'opinione quasi concorde, provenivano da tutti i cori angelici, in maggior numero, probabilmente, dai cori inferiori che non da quelli superiori; così che il «sacro ordinamento» originale delle gerarchie angeliche fu, al momento della caduta, per così dire, sovvertito nell'ordine puramente esteriore di una banda di ladroni divisa in squadre, in testa alla quale Lucifero, come «principe dei demoni» (*Mt* 9-34) esercitò sui «suoi angeli» (*Ap* 12,7) una certa quale autorità di comando. Per Lucifero e il suo «seguito» la *punizione* per la caduta seguì immediatamente il peccato appena consumato. E fu l'eterna *dannazione.* Come gli angeli rimasti fedeli presero irrevocabilmente una decisione per il bene, così gli angeli caduti la presero per il male. Da entrambe le parti un cambiamento di mentalità era impossibile, perché non si potevano dare per ciò motivi di sorta, che già prima non fossero stati chiaramente noti. Gli angeli buoni furono per sempre confermati in grazia, i peccatori invece furono parimenti induriti nel peccato. Questa tremenda realtà dell'indurirsi e dell'irrigidirsi degli angeli decaduti è riconosciuta concordemente da tutti i teologi: solo pochi credettero di poter accettare una possibilità di conversione per chi ha commesso il peccato dei peccati, ma limitata a un tempo ristretto e breve, che doveva concludersi con la successiva privazione irrevocabile della grazia di Dio.

Nessuna *possibilità di salvezza* esiste dunque per gli angeli decaduti. E tuttavia una speculazione erronea e una falsa pietà hanno talvolta giocato con questo pensiero. Niente meno che Origene ha parlato (forse solo avanzando un'ipotesi) della *apocatàstasi* cioè della finale riabilitazione o salvezza di tutti i demoni come pure degli uomini dannati; e in ciò ha avuto seguaci, sempre però senza riconoscimento da parte della Chiesa. Questa falsa opinione si trova pure presso singole sette, e anche presso gli antroposofi e infine molto spesso nella letteratura, in Klopstock, Victor Hugo, Carducci, Rapisardi e recentemente in Giovanni Papini, in uno dei suoi ultimi libri intitolato *Il diavolo*, nel quale egli pretende che la salvezza di Satana possa essere ottenuta dagli uomini. Satana non può salvarsi da sé e Dio non può fare il primo passo: perciò noi uomini dobbiamo esercitare in questo caso «l'amore per il nemico» e muovere, con questo nostro amore, Satana a manifestare in qualche maniera il suo pentimento; allora Dio gli perdonerà e ci libererà tutti dal «male» come noi chiediamo nel *Padre nostro*. Roma ha dichiarato «senz'altro proibito» questo libro pericoloso pieno di errori; ciononostante esso fu subito tradotto in tutte le lingue del mondo e, per esempio, nella Germania occidentale fu sconsideratamente segnalato nei cataloghi di libri cattolici sotto la voce «libri buoni da raccomandare» accanto ai libri di von Scheeben, Karl Rahner e altri, e fu messo liberamente in vendita nelle librerie cattoliche: un brutto segno questo, della trascuratezza, anzi dell'incomprensione dei pericoli che ci minacciano da parte dei demoni, ai quali si concede in questo modo una patente di innocuità [II, 45-52].

No, la situazione odierna esige una chiarezza senza compromessi in tutte le questioni che riguardano i demoni, il loro essere e la loro attività. Qui viene a proposito la frase dell'Apostolo: «Annunzia la parola in ogni occasione opportuna e non opportuna» (*2 Tm* 4,2). A Madrid, nel parco cittadino, in un movimentato crocicchio di strade, c'è un monumento a infamia di Lucifero, certo l'unico al mondo di questo genere, che, senza falsi riguardi, apertamente testimonia la verità della caduta degli angeli: sopra un alto zoccolo si libra una figura alata di aspetto umano: Lucifero, raffigurato ancora come angelo senza la deformazione satanica, giusto nel momento in cui, con

lo sguardo stravolto fisso nel cielo, vanamente puntellandosi sull'ala destra ormai abbassata, precipita nel profondo. Una teologia per immagini altamente espressiva nel bel mezzo di una moderna metropoli!

La caduta degli angeli condusse direttamente nell'inferno, dimora appropriata degli angeli caduti, i quali però, con il permesso di Dio, forse avvicendandosi, possono trattenersi, fino al giorno dell'estremo giudizio, anche fuori dall'inferno (dottrina certa). Le pene dell'inferno consistono nella privazione della visione beatifica di Dio, che è la principale, e nella cosiddetta pena del fuoco: questo fuoco è certamente un fuoco reale, benché non sia paragonabile in tutto al fuoco terrestre, e può tormentare anche gli spiriti incorporei, per una proprietà soprannaturale prestatagli da Dio, che lo rende capace di «legare», di «trattenere» gli angeli caduti e perciò anche di «ostacolarli nell'esecuzione dei loro voleri». Anche fuori dell'inferno i demoni sono soggetti a questo vincolo; essi portano, si può dire, il loro castigo con sé, sono come «i malati di febbre», che hanno brividi di freddo anche al calore del sole. I castighi sono eterni, come l'inferno stesso. Il divino Salvatore ha parlato ripetutamente e abbastanza chiaramente del «fuoco eterno», che «non si spegne», e della «pena eterna» dell'inferno [I, 67-76].

Il mondo dei demoni

Come una «folgore» Lucifero cadde dal cielo (secondo le parole del Salvatore: «Vedevo Satana cadere dal cielo come folgore!», *Lc* 10,18). Questa folgore separò gli spiriti del cielo e divise il regno degli angeli in due mondi nemici e incomunicabili: il mondo degli angeli e il mondo dei demoni. Letteratura e arte hanno rappresentato ripetutamente e nelle forme più disparate la lotta fra gli angeli buoni e quelli decaduti, e più di tutti l'arcangelo san Michele come vincitore nella cacciata degli angeli e come eroe vittorioso nella lotta che d'allora in poi si combatte contro i demoni.

I poeti, con le amplificazioni loro proprie, hanno introdotto nella lotta degli angeli decaduti contro gli angeli buoni perfino artiglieria da campo e cannoni (Vondel, Milton).[2]

Per quanto gli angeli buoni e cattivi siano gli uni verso gli altri nemici inesorabili e irriconciliabili, tuttavia sono e rimangono, benché nemici, *fratelli*. La natura degli angeli, negli angeli decaduti è stata certamente macchiata dal peccato, ma non mutata. Perciò non possiamo neppure, come insegna san Tommaso, maledire la natura dei demoni, perché essa «è buona e deriva da Dio; solo il peccato possiamo maledire». Neppure l'arcangelo Michele ha osato lasciar cadere sul diavolo una sentenza di maledizione, allorché, contendendo con lui, «disputava per il corpo di Mosè» (*Gd* 9). La natura degli angeli creata da Dio non fu mutata nella sua essenza neppure dalla natura.

Immutata rimase anzitutto la pura spiritualità degli angeli decaduti. Naturalmente alcuni teologi hanno ceduto alla tentazione di attribuire agli angeli cattivi, a causa della loro caduta, un rozzo corpo; perfino il cardinal Gaetano, il «secondo Tommaso», il quale, si capisce, tenne duro sul carattere di puri spiriti anche dei demoni, ha attribuito ai demoni (non agli angeli) un corpo semplice e incorruttibile, di natura a noi ignota, che non sarebbe precisamente un corpo aereo, ma che permetterebbe ai demoni di apparire (*Ef* 2,2), come «spiriti dell'aria». È probabile che anche la Chiesa greco-ortodossa si attenga tuttora all'idea della corporeità dei demoni, dato che essa, nella demonologia, non s'è quasi per nulla staccata da Psellos, il quale non solo attribuisce un «corpo» ai demoni come agli angeli, ma lo fa anche consistere di una «materia» invisibile, eterea e tenebrosa. Ancora al tempo del Concilio dell'unità, a Firenze, i greci hanno sostenuto che i demoni, dopo la caduta, hanno cambiato natura e «sono diventati parzialmente materiali». Ma una definizione dottrinale sull'incorporeità dei demoni, e ancor meno sulla pura spiritualità degli angeli in genere, non fu data né allora né in altre occasioni. La speculazione teologica rimane, su questa questione, libera nell'uso dei propri mezzi, ma oggi, nella Chiesa cattolica, afferma unanimemente la pura spiritualità degli angeli, come pure dei demoni. Il fatto che gli uni e gli altri, dopo la creazione dell'uomo, di tanto in tanto nelle apparizioni abbiano assunto e assumano forme corporee non è in contraddizione con la loro pura spiritualità. Ma per natura i demoni non hanno né piedi caprini né corna, come gli angeli non hanno ali. Dal pun-

to di vista della moderna scienza naturale si potrebbe inoltre considerare che la materia oggi non è più concepita grossolana e oscura come una volta, così che i forti contrasti sulla nostra questione possono essere collocati in una luce che li potrebbe alquanto mitigare.

Delle *proprietà naturali* degli angeli è rimasto immutato nei demoni anzitutto il rapporto con il tempo e con lo spazio: i demoni godono dunque della relativa sovratemporalità ed extraspazialità che li rende tanto superiori agli uomini. Ma anche la naturale *facoltà conoscitiva*, come insegna san Tommaso, «né andò perduta nei demoni, né rimase attenuata», ma essenzialmente «integra» e così «oltremodo brillante», come il Creatore l'aveva fatta. È ovvio che si tratta qui solamente della conoscenza naturale, non di quella soprannaturale, alla quale gli angeli buoni sono giunti nella contemplazione di Dio e che sant'Agostino chiama la conoscenza «mattutina» della luce. La conoscenza naturale nei demoni è invece una conoscenza «notturna» perché «non è più riferita a Dio». La sostanza del conoscere naturale è però rimasta intatta e ciò vale anche della naturale conoscenza di Dio, che si riferisce però solo all'esistenza di Dio, senza essere adeguata al suo essere. Gli angeli decaduti non possono quindi mai essere «atei».

Se si attribuisce loro una «fede» (*Gc* 2,19), ciò si deve intendere in senso metaforico. Per la vera fede è necessaria la grazia, che i demoni hanno perduta. Solo per esteriori «contrassegni» essi sono «costretti» a riconoscere i fatti compiuti nell'ordine soprannaturale. Certi misteri, che furono rivelati loro prima della caduta (come l'ordine della grazia, l'incarnazione, ecc.) essi se li trascinano dietro con un genere di conoscenza esteriore, morta e offuscata.

L'unica facoltà naturale degli angeli decaduti, che dopo la loro dannazione pare mutata, è la *volontà*, la quale in seguito alla colpa fu talmente «consolidata nel peccato» da poter solamente «aderire irremovibilmente al male». Tuttavia questo non è un mutamento, ma una «disposizione della natura». Per natura, la volontà degli angeli, dopo la decisione una volta presa al tempo della prova, rimane o confermata nella grazia o indurita nel peccato. Libera è rimasta da allora in poi la volontà degli angeli buoni in direzione del bene, quella degli

angeli decaduti in direzione del male. La volontà dei demoni è sempre cattiva, anche quando simula di fare il bene.

Sono *mutati* dopo la caduta solo i nomi degli angeli prima buoni. Essi non possono più essere chiamati semplicemente angeli, ma solo con l'aggiunta di «cattivi» o «decaduti». Il nome «Lucifero», che del resto solo nell'alto Medioevo divenne «nome proprio» del capo degli angeli decaduti (in connessione con *Is* 14,12), era un nome calzante per colui che era forse il più sublime degli angeli, il quale, prima della caduta, doveva essere e rimanere «portatore di luce». Dopo la caduta però il nome di Lucifero non conveniva più al principe degli angeli ribelli. Si pensi anche che è Cristo che oggi, ben a ragione, viene esaltato, nella vigilia pasquale, come il vero portatore di luce (*lucifer*) e come «la stella mattutina» che sorge il mattino di Pasqua. D'altra parte del nome di Lucifero si fa ancora e spesso abuso da parte degli eretici, che considerano Satana come colui che ha portato la luce per la libertà dello spirito, con la tentazione del paradiso terrestre: per questo (come vuole l'antroposofia) gli uomini devono per gratitudine aiutarlo a salvarsi! Per tali motivi sembra più opportuno chiamare Lucifero il sommo degli angeli prima della caduta e dargli, dopo, il vecchio nome biblico di Satana.

Satana è una parola ebraica e significa avversario, o anche calunniatore. Nell'Antico Testamento dapprima è usato generalmente per avversario. Solo nel libro di Giobbe (1,6) il nome Satan è applicato al capo degli angeli decaduti. È importante constatare che in tutta la Sacra Scrittura Satan è usato «sempre al singolare».

La traduzione greca (dei Settanta) della parola *satan* che si trova nell'Antico Testamento è *diabolos*, e significa anch'essa avversario, oppure anche calunniatore, ingannatore (da *diaballein*). Nel Nuovo Testamento il nome Diabolos compare trentacinque volte e, come il nome Satan, viene usato solo al singolare.

Satan e Diabolos sono passati nelle lingue cristiane; in particolare, Satan è rimasto inalterato nella forma ebraica originale; solo la lingua italiana, che ama le vocali, ha aggiunto una «a» trasformandolo in Satana; nelle lingue greca, latina, francese, spagnola, inglese e tedesca Satan è rimasto tale e quale. Per contro Diabolos si è conservato pressoché immu-

tato solo nelle lingue delle origini cattoliche neolatine: come *diabolus* (latino), *diavolo* (italiano), *diablo* (spagnolo), *diable* (francese), mentre in inglese è diventato *devil* e in tedesco *Teufel*. Prima della parola derivata *Teufel* c'era già la parola gotica *unhulpo* (da cui, nel tedesco, *unhold* che vuol dire maligno, termine usato anche in italiano in riferimento al demonio) impiegata in luogo del greco *daimon* nella traduzione gotica della Bibbia fatta da Ulfilas. Una particolarità del termine *Teufel* è che esso non viene usato come Satan e Diabolos esclusivamente al singolare, ma anche, con lo stesso significato, al plurale come *die Teufel* (come, del resto, in italiano «i diavoli», l'inglese *devils* e il francese *diables*). In tal modo però, a causa dell'omofonia, viene attenuata la differenza tra il Diavolo e i diavoli, cioè fra «il Diavolo e i suoi angeli», come il Salvatore stesso sottolinea (*Mt* 25,41) e che nella demonologia occupa un posto importante, perché mette in evidenza la subordinazione degli angeli cattivi a Satana o Demonio. Sarebbe perciò raccomandabile mettere al posto del plurale «i diavoli» la vecchia espressione «i demoni» e così parlare non del «Diavolo e dei suoi diavoli», ma di «Satana e dei suoi demoni».

Demonio deriva dalla parola greca *daimon* che i Settanta, il Nuovo Testamento e la lingua ecclesiastica hanno tramandato e che, in tutte le lingue, come Satan, si è conservato quasi senza alterazioni: solo in spagnolo e in italiano fu aggiunto il dittongo «io». L'italiano però possiede una peculiarità idiomatica, in quanto per i geni pagani e gli angeli decaduti del mondo religioso cristiano possiede due parole distinte, benché simili, e precisamente, per i primi, «il démone» con il plurale «i démoni»; per i secondi «il demònio» con il plurale «i demòni». Gli accenti in italiano di regola non si scrivono, ma si possono segnare specialmente nel caso che si tratti, come qui nel plurale, di espressioni graficamente identiche. Che io sappia, una distinzione del genere non si ha in nessun'altra lingua. La mia attenzione è stata richiamata su questo fatto in occasione di una conferenza da me tenuta a Roma, per la quale avevo fatto rivedere il manoscritto italiano. Ho potuto allora trovare con soddisfazione, in questa particolare grafia italiana, la conferma di una mia propria grafia, che usavo già da lungo tempo in tedesco, facendo distinzione fra i demòni

in senso cristiano (*daemonen*) e i démoni pagani (*dämonen*), almeno per iscritto se non è possibile a voce. Infatti questa distinzione mi si era imposta come estremamente importante e con tanta più risolutezza quanto più il tempo passava e rimane valida ancora ai nostri giorni, in cui anche sulle più elementari questioni demonologiche regna una caotica confusione di concetti, e in cui, senza preoccuparsi per nulla di precisare e distinguere, si parla e si scrive spesso e apertamente, in tutti i campi, del «demonismo» dei tempi, delle «demoniache» bombe atomiche, dell'arte «demoniaca», degli autentici «cattivi demòni», ma anche dei «buoni démoni» che ispirano gli artisti (e ciò in un giornale cattolico!); e ancora del «demoniaco», nel senso non cristiano di Goethe; di uomini, che presumibilmente sono divenuti «diavoli» (Hitler era forse un «diavolo»? Stalin era un «démone»?); e infine degli «angeli neutrali» ovvero di «démoni intermedi», che non divennero «né beati né dannati», e che quindi non sarebbero del tutto cattivi, anzi piuttosto ben intenzionati e soccorrevoli verso gli uomini. Anche Krusciov, ufficialmente ateo, diceva: «Saremmo pronti a incontrarci anche con il "diavolo", se questo servisse alla pace». Di che diavolo intendeva parlare? O ha usato un doppio senso, una locuzione popolare, senza darle un significato preciso? D'altra parte non poteva neppure darglielo, essendo lui apostata. Come si può però, in qualità di cattolici, parlare di cattivi demòni e nello stesso tempo di «démoni benigni»? Che cosa si intende quando si parla di quel «demoniaco» impersonale, o di «demonismo», o quando si dice semplicemente «demoniaco»? Tante domande, tanti dubbi, tante confusioni! Quante cose assai diverse si possono pensare sotto lo stesso nome e quanto spesso sotto parole buttate lì a caso, con una certa faciloneria, non si pensa magari a niente del tutto!

Una chiarificazione si impone con urgenza. Una diversa grafia riservata ai «demòni» riconosciuti in sede teologica, rispetto ai «démoni» inaccettabili sul piano teologico, e a ogni genere di «demoniaco» e di confuso «demonismo», può comunque venirci in aiuto, sia pure in modo esteriore. Quel che importa soprattutto è la chiarificazione dottrinale delle verità demonologiche e delle conclusioni che ne risultano, oltre che delle connesse opinioni speculative; chiarificazione che si deve

fare tenendo presenti possibili obiezioni, scrivendo e parlando in forma universalmente intelligibile e dando risposte precise a ogni domanda che si presenti alla mente. Sotto quest'angolo visuale si deve dire e ripetere senza stancarsi che *non esiste un demoniaco impersonale* e neppure un impersonale demonismo; ci sono solo dei demòni, dotati di spiccata personalità, spiriti angelici immortali e incorporei, muniti di proprietà e capacità naturali elevatissime, quali solo ai primi esseri della creazione furono elargite, con una forte volontà, che, per quanto è possibile, viene impiegata in modo personalissimo in una azione demolitrice del bene. Il «demoniaco» impersonale non si può teologicamente accettare, perché misconosce il carattere personale dei demoni oppure lo spiega con eccessiva sottigliezza, togliendogli ogni mordente. Il «demoniaco» in Goethe, del quale da qualche tempo si parla con una certa frequenza, è una potenza magica, confusa e inafferrabile del destino, talora buono e più spesso cattivo, e dunque un'idea non cristiana ma pagana, che per noi è inaccettabile.

Angeli neutrali non ce ne furono. Non si trova nella rivelazione neppure il minimo appiglio che ci consenta di pensare che non tutti gli angeli siano stati sottoposti alla prova e si siano decisi pro o contro Dio. Lessio, discepolo di Suárez, dice molto chiaramente a questo proposito: «L'opinione che vi siano démoni benigni (come pure geni elementari nel fuoco, nell'acqua, nell'aria, nella terra) è contro la Sacra Scrittura e l'insegnamento della Chiesa, che riconosce solo demòni cattivi». Il mondo degli dei e degli idoli pagani è fondato tutto quanto sopra un errore ben architettato, secondo il quale si vorrebbe far credere che ci sono anche demoni buoni, di cui non abbiamo nulla da temere e con i quali si potrebbe magari venire a patti. Questo errore riemerge di continuo e lo si trova nell'Islam e poi presso i catari, nella letteratura presso Wolfram von Eschenbach, che però corresse egli stesso il suo errore circa gli angeli neutrali (custodi del Graal), e infine nella moderna teosofia e antroposofia. Che anche Dante abbia accettato questo errore è stato finora poco considerato in teologia; i commenti tedeschi di Dante tacciono sul fatto che Dante colloca in un vestibolo dell'inferno (III, 37-39) teologicamente non dimostrabile (da non confondere con il Limbo nel quale il divino Salvatore si trattenne dopo la sua morte)

> ... quel cattivo coro
> delli angeli che non furon ribelli
> né fur fedeli a Dio, ma per sé foro.

Essi non possono stare né in cielo né all'inferno. Forse è opportuno ricordare che poco più oltre Dante menziona fra gli ignavi, che sono «mischiati» con quegli angeli, «l'ombra di colui che fece per viltade il gran rifiuto»: costui sarebbe, secondo molti commentatori, papa Celestino V, proclamato santo dalla Chiesa. Orbene, Dante non era un teologo: la sua teoria degli angeli è «degna di nota» ma in ogni caso non ha, secondo Krebs, «nessun posto nella teologia della Chiesa».[3] Parimenti «insostenibili» sono i demoni «che non sono né celesti né infernali: solo in parte decaduti, capricciosi, incostanti e infedeli, benefici o malefici, secondo i casi»: a questa categoria apparterrebbe pressappoco il «genio nazionale inglese», John Bull. Chi lo ha scritto? Nientemeno che John Henry Newman, che poi divenne cardinale. Bisogna però aggiungere subito che lo fece prima della sua conversione, e quindi ancora come non cattolico. Qui devo battermi il petto e confessare che in due luoghi della mia *Demonologia* [I, 87 e II, 44] ho purtroppo trascurato questo particolare, perché seguivo una fonte francese, cioè l'articolo di A. Frank-Duquesne del *Satan* parigino, già ricordato nel precedente capitolo, nel quale non si mette espressamente in rilievo che Newman ha manifestato questa falsa opinione sugli angeli neutrali prima della conversione. Oggi sono d'accordo con J. Brinktrine quando afferma che Newman ha difeso questa «opinione insostenibile certamente prima della conversione».[4]

A titolo di curiosità mi sia consentito di notare, come conclusione del presente capitolo, «che in Germania ci sono più di diecimila persone che portano il cognome Teufel». Questo termine compare «fra i primi soprannomi nel secolo XIII e non voleva significare nient'altro» se non che il relativo capostipite «era di natura ruvida e selvatica», pressappoco quello che si definirebbe «diavolo d'un uomo», ma non un essere moralmente abietto, un adepto del demonio. Nel Medioevo non si aveva ancora un'esagerata paura del demonio e non ci si peritava di dare anche a un uomo, con significato traslato, il nome di diavolo. Anche *Hölle* (inferno) compare

frequentemente, in molti composti, a formare un cognome; meno sovente invece entra in gioco il sostantivo *Himmel* (cielo).[5] E bisogna pur dire che nella storia recente un certo Himmler non ha fatto molto onore al suo nome! È evidente che questi cognomi, specialmente per i lontani discendenti, non dicono proprio nulla sull'essere di chi li porta.

[1] J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit., p. 154.

[2] Un antropomorfismo fantastico di ugual genere è anche alla base di un recente libro inglese, pubblicato in italiano da Mondadori con il titolo *Le lettere di Berlicche*, scritto dall'anglicano C.S. Lewis. Antropomorfismi esagerati di questo genere, nel nostro tempo che non si dà molto pensiero di prendere sul serio i demoni, celano il pericolo di ridurre i demoni al rango di «diavoli da teatro». Oltre a ciò non può non venirne confusione ai lettori, dal fatto che una casa editrice cattolica (in Germania il libro fu stampato in traduzione dalla Casa Herder) pubblica senza *Imprimatur* un tale libro e, per di più, tace sulla circostanza che l'autore è un non cattolico. Sarebbe infatti difficile trovare fra le nostre file un autore, conscio delle sue responsabilità, che si immagini uno scambio di lettere tra un diavolo superiore e uno inferiore e che lo pubblichi senza una sufficiente giustificazione e spiegazione.

[3] E. Krebs, *Die unentschiedenen Engel* (Gli angeli indecisi) in *Deutsches Dante-Jahrbuch*, VII (1921), pp. 41-43; Brinktrine menziona Dante in *Die Lehre...*, cit., p. 189; particolari nel volume *Demonologia*, II, pp. 41-42.

[4] J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit., p. 156, e lo scambio di lettere del settembre 1959.

[5] Dal periodico di genealogie familiari *Praktische Forschungshilfe*, Limburg Lahn, marzo 1959, pp. 10 sgg. e maggio 1959, pp. 63 sgg.

5
Chi sono gli uomini?

La caduta dei demoni ha ridotto il mondo angelico a una rovina, dice san Tommaso. Una gran parte dei troni celesti restavano lì abbandonati, in tutti i cori angelici nereggiavano come occhiaie vuote i seggi angelici rimasti senza occupante. Umanamente parlando, il piano di Dio nella creazione del mondo, in seguito al peccato degli angeli, sembrava fallito. Invece la sua esecuzione era solo differita. Per riparare alla rovina del mondo angelico Dio creò nuove creature, che dovevano essere, per dir così, «i successori dei demoni sui troni angelici». Ed ecco gli uomini.

Questa verità fondamentale della demonologia è una delle poche sentenze che, non essendo mai stata impugnata, anzi essendo abbracciata con rara unanimità dai Padri e dai teologi, oggigiorno è caduta, si può dire, nel dimenticatoio.[1] Fin dal principio è stato affidato agli uomini il grande compito di riconquistare, in lotta con i demoni, che prima li possedevano, i troni celesti abbandonati, e di possederli a loro volta per sempre. Nessun uomo può quindi dire che i demoni non lo riguardano; il nostro destino è di essere loro legati a salvezza o a rovina, e abbiamo tutti i motivi di istruirci sopra i nostri nemici, ma anche su noi stessi, sulla nostra capacità di combattere, sulle possibilità di vittoria e sui pericoli del combattimento.

Perché Dio, in sostituzione degli angeli decaduti, non ha creato di nuovo altre creature angeliche, puri spiriti senza corpo, ma invece uomini corporei, vivificati sì e conservati da

anime spirituali, ma di gran lunga più imperfetti degli angeli? Noi uomini non possiamo arrogarci di scandagliare i consigli di Dio: ma se riflettiamo come gli angeli, nella loro qualità di spiriti puri, liberi dai ceppi del corpo, sono giunti per via intuitiva a decisioni irrevocabili, diventa evidente la conclusione che gli uomini dovevano essere preservati da tale irrevocabilità nelle loro decisioni: e ciò appunto avveniva per mezzo della congiunzione di un'anima spirituale e razionale con un corpo materiale. Infatti l'anima, nel conoscere e nel volere, è largamente dipendente dal corpo e dai suoi sensi: non può conoscere intuitivamente la realtà con un unico atto, ma deve affaticarsi, con l'aiuto dei sensi, a raccogliere a poco a poco delle esperienze. Dapprima le si offrono le percezioni sensibili, che in seguito vengono trasformate dalla fantasia, cioè dalla forza immaginativa dei sensi, in immagini sensibili, e finalmente l'intelletto, con un atto di conoscenza più prolungato, ne elabora l'immagine intellettiva impressa nella coscienza, cioè il concetto spirituale astratto e universale. Così l'anima, che si applica a conoscere, deve muoversi passo passo, con un metodo lento e, come si dice, discorsivo, dall'uno all'altro degli oggetti di conoscenza, da un concetto all'altro; deve poi confrontare l'un l'altro questi concetti, congiungerli a formare dei giudizi e da più giudizi trarre conclusioni che però non sono ancora il traguardo finale di questo complicato procedimento del pensiero. Infatti talvolta possono affacciarsi nuove conoscenze che ci obbligano a considerare come errore certe conoscenze precedenti. Allora si devono formulare nuovi giudizi, da cui derivano nuove e diverse conclusioni. Ed ecco sorgere ancora nuovi dubbi che rendono necessari nuovi mutamenti e così avanti, praticamente all'infinito. Sulla base di queste conoscenze vacillanti, che la mente può offrire come motivi alla libera volontà dell'uomo, questa non può avere altro atteggiamento che l'esitazione, non può decidersi con pieno abbandono, deve essere sempre pronta a cambiare una scelta e revocarla, nel caso che la mente, sotto l'impulso di nuove impressioni e ragioni, rettifichi il giudizio o se lo riservi. Così la volontà umana non potrà mai arrivare a una decisione irrevocabile, come è accaduto agli angeli. Agli uomini rimane sempre aperta la possibilità di ritrattare una decisione della volontà presa non senza esitazione, e di prenderne

un'altra in luogo della prima: così l'apparato dei sensi racchiuso nel corpo fa quasi da resistenza di sicurezza (come nella corrente elettrica), destinato com'è a impedire che tutta la corrente della volontà si riversi in decisioni irrevocabili.

Il corpo sensibile è come un manto protettivo per l'anima. È certo però che un manto protettivo impone anche delle limitazioni, può essere scomodo e pesante. È gravoso per noi essere vincolati in tutto il nostro agire, pensare e volere, ai sensi corporei, non poterci mai esprimere, neppure nei nostri concetti spirituali, se non per mezzo di immagini e rappresentazioni sensibili. Noi sentiamo spesso il corpo come un peso. Con ciò però non è detto che la materia, di cui il corpo è composto, sia qualcosa di cattivo in sé, come pressappoco pensavano i manichei, che la consideravano come creatura di Satana. No, la materia sensibile è stata creata da Dio e provvidenzialmente assegnata a sostegno dell'uomo. Perciò abbiamo tutti delle buone ragioni per rassegnarci al «male», in verità molto piccolo, che ci deriva dal corpo e accettarlo anzi con gratitudine, in quanto esso ci protegge dal male molto maggiore, anzi massimo, di irrimediabili decisioni della volontà nel senso del peccato.

Corpo e anima sono stati congiunti da Dio creatore nell'unica natura della persona umana. Il corpo senza l'anima non può mantenersi in vita, e l'anima senza i sensi corporei non può esercitare naturalmente le sue potenze spirituali, specialmente l'intelligenza e la volontà. L'anima fu creata «dal nulla» e proprio per andare unita al corpo; prima non esisteva. Il primo corpo umano fu formato (secondo l'idea della maggioranza dei teologi) «immediatamente da Dio, non da un corpo animale»;[2] l'opinione contraria non dispone ancora di prove convincenti. Il corpo umano, a causa della sua provenienza «da tutte le sostanze» della materia, ha possibilità di esistenza solo e unicamente nel mondo sensibile tridimensionale; ma non altrettanto l'anima. L'anima infatti ha la possibilità di esistere anche nel mondo pretersensibile, probabilmente pluridimensionale. Certamente essa, finché rimane legata al corpo, resta anche stretta entro i limiti del mondo sensibile; ma appena si rompe questo legame, l'anima abbandona il mondo dei sensi e si trova nel mondo extrasensibile, relativamente libero dalle strettoie

dello spazio e del tempo, nel quale abbiamo trovato ormai la natura angelica. Tuttavia sussiste una differenza fra gli angeli e le anime. Queste infatti non sono in senso assoluto puri spiriti, ma conservano sempre la destinazione a ricongiungersi con i corpi, che esse hanno animato e che ora hanno lasciato, dopo la trasfigurazione di essi.

L'anima umana può, anzi deve, vivere in entrambi i mondi: nel mondo sensibile e in quello pretersensibile. Questo fatto può essere il nucleo di verità che sta alla base dell'errore degli gnostici, allorché essi sostengono che l'anima fu cacciata per castigo dalla sfera del divino e rinchiusa nel mondo dei sensi, creato da uno spirito maligno (demiurgo), vale a dire nel carcere di un corpo materiale. Tutto ciò rappresenta una deliberata deformazione della verità a favore dei demoni, i quali si spacciano qui per creatori del mondo. In tutti gli errori si trovano simili deformazioni di un originale nocciolo di verità. Perciò bisogna stare attenti a estrarlo. Nel nostro caso le cose stanno così: l'anima non è certo esistita precedentemente in sfere pretersensibili, prima di essere congiunta a un corpo (e ciò non per castigo, ma a salutare protezione!); invece è vero che fu creata come spirito dotato della capacità e quindi della possibilità di esistere nel mondo pretersensibile. Ora questa capacità può eccezionalmente essere attuata già durante la vita terrena, allorché l'anima, sotto l'influsso di determinate forze naturali o artificiali (come in certe manifestazioni mistiche, nel sonno o in trance), liberata in certo qual modo dai legami dei sensi, trova aperta la via verso il mondo pretersensibile, nel quale può incontrarsi con spiriti buoni, ma anche con quelli cattivi, e imbattersi in qualche pericolo [I, 89-106], di cui parleremo più avanti.

Quando, per impedire che la volontà umana prendesse decisioni irrimediabili, Dio congiunse il corpo con l'anima, ebbe però anche la cura di togliere di mezzo, con generosi provvedimenti, tutti gli effetti della sensibilità non precisamente indirizzati a quello scopo, tutte le molestie e i pericoli di vario genere, che sarebbero potuti risultare dall'ineguale accoppiamento di anima spirituale e corpo materiale. Perciò egli creò i primi uomini nella grazia santificante (come gli angeli), li collocò nel *paradiso terrestre* ed elargì loro una speciale grazia, propria del paradiso terrestre (detta integrità), che

con i suoi cinque doni doveva tenere legate le forze della sensibilità e contenerne gli effetti perniciosi, senza peraltro mutare la natura dell'uomo. L'anima spirituale doveva non solo essere protetta dal manto dei sensi, ma resa anche capace di servirsi di questi in un clima di libertà, in modo da salvaguardare la piena integrità della natura umana. A ciò serviva anzitutto il primo dono dell'integrità, che doveva non solo incatenare, ma, come molti ritengono, addirittura spegnere la concupiscenza disordinata, i moti, gli impulsi e le passioni dei sensi, che, sottraendosi al controllo della volontà, insorgono spontanee e travolgono il libero arbitrio. In tal modo fu eliminata la possibilità che, per esempio, un demonio, prima di un deliberato consenso da parte dell'uomo, si servisse delle passioni dei sensi o della fantasia, per esercitare un influsso sull'uomo stesso. Il secondo dono assicurava all'uomo del paradiso terrestre l'immortalità; egli doveva rimanere immune dalla morte e, come facilmente si arguisce, dal sonno, che tanto le assomiglia, nel senso almeno che esso non poteva sorprenderlo contro la sua volontà. Così l'anima non poteva essere trasferita imprevedutamente nel mondo pretersensibile, con i pericoli che vi si trovano. Un «dormiveglia» artificiale (trance) non poteva colpire i sensi dell'uomo nel paradiso terrestre. Il terzo dono preservava l'uomo da ogni sorta di dolori, malattie e disgrazie esterne che lo possono turbare e molestare. Lo spirito non poteva essere ostacolato dal corpo, ma anzi doveva piuttosto diventare capace, per mezzo del quarto dono, di giungere al dominio su tutta la natura. Dio aveva detto appunto creando il primo uomo: «Riempite la terra e assoggettatela» (*Gen* 1,28). Perché gli uomini potessero adempiere a questo comando, Dio elargì loro, nel paradiso terrestre, il «dono del dominio». È evidente che il dominio in questo caso doveva essere esercitato nell'ambito del possibile: infatti anche l'uomo del paradiso aveva a sua disposizione soltanto lo strumento dei sensi per asservire a sé la natura sensibile e stornarne da sé i pericoli e i danni. Un dominio sopra la materia in generale, uguale a quello posseduto come dote naturale dagli esseri angelici, non spettava all'uomo nel paradiso terrestre.

L'ultimo dono, cioè il dono della scienza, comunicava all'uomo una gratuita elevazione delle sue naturali forze intel-

lettuali, pur senza introdurre sostanziali modifiche nel suo processo conoscitivo. San Tommaso scrive: «Questo processo conoscitivo, in cui la mente deve rivolgersi alle immagini sensibili, era proprio anche dell'anima del primo uomo». Gli è che proprio in lui si doveva sperimentare se la facoltà conoscitiva dell'uomo, condizionata dai sensi, si sarebbe rivelata come resistenza efficace contro il pericolo di decisioni irrevocabili. Al primo uomo i concetti furono dapprima certamente «infusi» (come agli angeli) giacché egli non poteva ancora procurarseli attraverso l'esperienza sensibile; però nell'uso di questi concetti l'uomo dovette subito servirsi delle immagini sensibili. E anche la più sublime funzione dello spirito che si attua nella mistica non si esercita se non con l'aiuto di rappresentazioni sensibili. A questa regola non si dettero eccezioni neppure nel paradiso terrestre. Il carattere di essere sensibile, proprio dell'uomo, non fu modificato, furono solamente impediti gli effetti perniciosi della sensibilità. Perciò nella contemplazione mistica, che nel paradiso terrestre era certamente nell'ordine dei rapporti normali con Dio, non si verificarono impedimenti o resistenze, benché in quei momenti l'anima, afferrata dalla corrente della grazia divina, abbandonasse il mondo sensibile e fosse sollevata in quello soprasensibile in un rapporto di spirituale intimità con Dio. I pericoli del mondo pretersensibile e i demoni che malignamente lo insidiano non potevano però toccarla. Nella beatitudine della contemplazione mistica l'anima poteva pregustare la perfetta unione con Dio cui era destinata [I, 107-28].

Come mai dunque, a dispetto di tanta ricchezza di grazia elargita alla prima coppia umana, si giunse nel paradiso terrestre, da parte prima di Eva e poi di Adamo, alla caduta nel peccato? «L'uomo arrivò al peccato per la *tentazione del diavolo*», ha definito nel 1215 il Concilio Lateranense. Il racconto della caduta fatto dalla Sacra Scrittura si deve pur sempre ritenere essenzialmente «storico»:[3] il serpente può essere stato un animale vivo oppure una figura apparente, da cui Satana, colui che si era chiamato Lucifero, pronunciò le sue parole di tentazione e seduzione. Solo dall'esterno egli poteva infatti accostarsi a Eva: una tentazione interiore era, secondo l'opinione più comune, impossibile (il che vale poi anche per

le tentazioni di Cristo). Ecco Satana appostato di fronte all'uomo del paradiso adorno di tanta grazia, insidioso nemico davanti a una fortezza ben custodita. Ogni accesso verso l'interno gli è interdetto. Sull'intelletto e sulla volontà anche solo per legge di natura egli non può avere un influsso immediato: tanto spetta solo a Dio. Ma anche mediatamente, attraverso la fantasia, egli non può influenzare il formarsi del pensiero e della volontà, perché il dono dell'integrità è lì, pronto a bloccare ogni immagine sensibile pericolosa che provenga dall'esterno; il mantello protettivo della grazia impedisce che insorga un moto disordinato. Satana è all'oscuro anche dei pensieri del primo uomo; egli non possiede il dono dell'introspezione dei cuori, per cui non sa con che disposizione d'animo i primi uomini hanno preso il comandamento di non mangiare dell'albero della conoscenza. Ecco perché Satana incomincia la sua tentazione con le parole «È vero che...?»: deve tentare di capire se Eva abbia accolto con gioia quel comandamento di Dio, o se piuttosto non lo trovi troppo duro, o se addirittura, sommessamente, già non dubiti che la trasgressione di quel comando sia veramente causa di morte. Dalla risposta di Eva egli crede confermata la sua supposizione, perché Eva postilla con un dubitoso «forse» la minaccia di morte fatta da Dio (*Gen* 3,3). Adesso Satana, che è «padre della menzogna» (*Gv* 8,44), può osare di sbugiardare Dio stesso e le sue minacce e di fare la falsa promessa: «Non morirete affatto! Anzi... diventerete come Dio» (*Gen* 3,4.5). La tentazione satanica ottiene successo: Eva, e dopo di lei Adamo, trasgrediscono il comandamento del paradiso, e ciò per tracotante orgoglio, perché non hanno voluto offrire a Dio il sacrificio del loro intelletto, accettando il comando, con cui Dio li metteva alla prova, con fede e con ubbidienza, senza mettere in dubbio ciò che era stato loro predetto riguardo a un futuro che non potevano prevedere.

Satana riportò così la sua prima vittoria sull'odiato genere umano, facendo cadere in peccato i progenitori e impedendo così che fossero subito colmati i primi vuoti nel mondo degli angeli e che fossero rioccupati i troni celesti abbandonati, forse anche il suo. E tanto maggiore parve il suo trionfo, in quanto il peccato di Adamo ed Eva era destinato a diventare ereditario, così come la giustizia originale dello stato di gra-

zia paradisiaco avrebbe dovuto diventare giustizia ereditaria, se Adamo avesse superato la prova. Da Adamo, unico capostipite di tutta la schiatta umana, il peccato originale, per mezzo della procreazione, poteva essere trasmesso ai suoi discendenti, i quali tutti «devono essere considerati come *un* uomo collettivo», «come membri di *un* corpo», così che il peccato del capo poteva trasmettersi come peccato ereditario a tutte le membra, non come «peccato personale», ma come un «peccato della natura» (presa collettivamente), secondo quanto scritto in *Ef* 2,3: «Noi eravamo per natura figli dell'ira» (san Tommaso) [I, 129-48].

Le *conseguenze del peccato originale* sono la maledizione e, nello stesso tempo, la benedizione di Dio. Ancora nel paradiso terrestre Dio Signore tenne giudizio e maledisse Satana (nel serpente), annunziando la sua futura sconfitta nella lotta dei demoni che proprio allora incominciava contro l'umanità; sconfitta che doveva compiersi per mezzo di una donna misteriosa «calpestatrice del serpente», la quale insieme con la sua «discendenza» (Cristo) «doveva schiacciargli il capo» (*Gen* 3,14.15). Per l'uomo peccatore però questo significò immediatamente, prima ancora che fossero inflitti i castighi per il peccato, l'annunzio di una benedizione di Dio, di una prima «lieta novella» (Protoevangelo), con la quale si prometteva il Salvatore, il Messia, il Figlio di quella calpestatrice del serpente. Questi, per mezzo del suo sacrificio espiatorio offerto a nome dell'umanità, fece apparire il peccato e la colpa di Adamo come una «colpa fortunata» (*felix culpa*), avendo essa «meritato un Salvatore così grande e augusto» (vigilia pasquale). Solo dopo questa consolante promessa furono irrogate le pene meritate e la prima coppia umana fu scacciata dal paradiso (*Gen* 3,16-24).

La punizione più dura non è espressamente menzionata dalla Sacra Scrittura: essa fu definita nel Concilio di Trento (1546) come dogma del «potere del diavolo», cui «tutti gli uomini» dopo Adamo sono soggetti fino alla salvazione da parte del Salvatore divino. L'essenza di questo potere dei demoni («diavolo» qui sta a significare la pluralità dei demoni) non consiste in un nuovo genere o in una nuova capacità di influsso che sia stato loro concesso espressamente nei confronti degli uomini, ma nel dominio del tutto naturale esercitato dai demoni sulla creazione materiale. Solo che questo dominio, che prima era inceppato nel suo esercizio dalla grazia del paradiso, adesso, per permissione di Dio e come castigo logicamente conseguente al peccato, gode di uno sviluppo pieno o quasi pieno. I primi uomini hanno perduto essi stessi, a causa del loro grave peccato, la grazia santificante, e nello stesso tempo si sono giocati la grazia dell'integrità che era stata concessa una volta per sempre solo nel paradiso. Il peccato ruppe quel legame con cui i doni dell'integrità tenevano imbrigliati sotto il dominio ordinatore dello spirito i moti disordinati e le tendenze dei sensi corporei, e la sensualità scatenata con le sue voglie incominciò allora la lotta contro lo spirito. La natura corporeo-spirituale dell'uomo fu «ferita» e danneggiata dal peccato originale, ma non tuttavia alterata. «Il peggioramento della natura umana consiste unicamente in questo: che l'uomo, privato dei beni preternaturali, precipitò nello stato di natura pura».[4] La libera volontà è indebolita e l'intelletto è oscurato. La cupidigia ormai sfrenata può ora, senza il controllo della volontà, andare soggetta all'abuso da parte dei demoni, che se ne serviranno per ogni sorta di tentazioni e seduzioni; i dolori, le malattie e le costrizioni fisiche di ogni genere, che ora si fanno per la prima volta sentire, possono essere sfruttate dai demoni come armi contro gli uomini, e anche addirittura provocate. Il «dominio su tutta la natura», dopo la perdita del «dono del dominio», prerogativa solo del paradiso terrestre, è divenuto ora un sogno nostalgico del «paradiso perduto»; l'ordine di Dio: «Assoggettate la terra» non è stato ripetuto. Le forze indebolite della natura ferita dalla colpa d'origine non bastano più a tanto. Invece sussiste il grave pericolo che i demoni si immischino anche qui, attirandoci su un terreno sul quale essi sono come di casa, e noi no. Nel mondo pretersensibile, per cui noi, creature legate ai sensi, non siamo stati creati, possiamo solo andare a tastoni, come ciechi nel buio, ma troveremo subito colà delle volonterose guide di ciechi negli spiriti maligni, che certamente ci condurranno non alla luce ma all'estrema rovina, anche se da principio possono farci riportare, per trarci in inganno, illusori successi.

Il mondo pretersensibile non è il nostro mondo. Ma siccome, perduta la grazia del paradiso terrestre, abbiamo perduto

anche l'immortalità, siamo soggetti alla morte e, prima di essa, normalmente anche al sonno corporale che la prefigura. Questo però ci mette per forza in comunicazione con il mondo che sta fuori dei sensi, allorquando l'attività dei sensi è sospesa e l'anima si trasferisce appunto in un mondo extrasensibile, che un giorno dovrà essere il suo. Qui però trascorrono insidiosi i demoni, dei quali anche troppo chiaramente avvertiamo l'influsso nel sogno. Però anche gli spiriti buoni si fanno sentire talvolta in sogni profetici e in salutari suggerimenti. L'ascesa, attraverso il mondo pretersensibile, alle luminose altezze della contemplazione mistica, che nel paradiso terrestre sarebbero state accessibili a ogni uomo, dopo la cacciata dal paradiso è divenuta impossibile per le masse, e benché questa via sia ancora percorsa eccezionalmente da pochi privilegiati, è diventata però una via cosparsa di spine, che, come dimostrano i resoconti dei mistici di tutti i secoli, è assediata da demoni in agguato fino ai più alti gradi della contemplazione mistica. Infatti ancor più che nel paradiso terrestre, gli uomini macchiati dal peccato originale sono costretti, anche negli stati mistici, a far uso delle immagini sensibili in tutta la loro attività di pensiero e di volontà. Ma noi sappiamo che questa necessità fu ordinata a uno scopo salvifico, che realmente fu raggiunto solo nel caso dei primi uomini: Adamo ed Eva hanno potuto modificare l'atteggiamento peccaminoso del loro animo, hanno potuto pentirsi e ritrattarsi e infine sono morti, secondo la comune opinione dei teologi, in grazia di Dio. Il cielo però rimase precluso a loro e ai loro discendenti, fino a quando il Salvatore divino non ebbe compiuta la redenzione [I, 149-75].

[1] A motivo dell'importanza di questa sentenza, oltre alle fonti a favore citate nella *Demonologia*, I, 89-91 (conosco solo una fonte a sfavore ed è poco solida), siano qui riportate le seguenti: san Gregorio Magno, *Omelia sul Vangelo*, XXI; sant'Isidoro, *De summo bono*, I, 12; Ruperto di Deutz, *De Trinitate, In Gen.* 2, 20; Ugo da San Vittore, *De sacram.*, I, pars V, cap. 30; san Bernardo, *Sermo I «In adventu Domini»*, n. 5; Giovanni Tritemio, *Antipalus maleficiorum*, l. IV, cap. 1: Tomassino, *De incarnatione*, l. II, cap. 12, n. XVIII-XXIII; G. B. Scaramelli, *Il direttore spirituale*, l. II, pt. III, sez. X, cap. 1; J. Heinrich Oswald, *Angelologie*, par. 4; J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit., p. 162. Inoltre come argomenti di rincalzo: santa Ildegarda di Bingen, *Scivias*, l. I, II visione; Matilde di Magdeburgo, *La fluente luce della divinità*, l. II; Maria de Agreda, *La città spirituale di Dio*, VI, 23; J. Böhme (passim); Rudwin, *Il diavolo nelle rappresentazioni spirituali tedesche*, pp. 44, 63, 193, 194; Hartmann von Göttweig, *Genesi poetica*. Viene variamente messo in evidenza che Dio Signore, per il quale c'è solo il presente, non ha deciso naturalmente la creazione dell'uomo solo qualche tempo dopo la caduta dei demoni; ma la ragione non può penetrare in questo mistero della creazione [I, 89].

[2] J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit., p. 261.

[3] *Ibid.*, p. 306.

[4] *Ibid.*, p. 343 (opinione della «maggior parte dei teologi» oggi).

6
L'uomo fra angeli e demoni

Dopo la cacciata dal paradiso terrestre cominciò per l'umanità postadamitica, sotto il «potere del diavolo», un lungo avvento in attesa della salvezza dal peccato originale per mezzo di Cristo, Salvatore divino. Il ritorno nel «paradiso del piacere» era impedito dai «cherubini con la spada fiammeggiante e vibrante» che il Signore Iddio aveva collocato lì davanti come angeli giustizieri. Ma nella sua misericordia Dio aveva dato, o meglio lasciato come compagni a quei poveri discacciati altri angeli: gli angeli custodi dei primi uomini; e anche ai loro discendenti destinò degli angeli custodi. Così gli uomini non erano soli in lotta con i demoni per la conquista dei troni celesti rimasti senza occupante: gli angeli li avrebbero protetti e sostenuti contro i loro comuni nemici.

La dottrina sugli *angeli custodi* non è un dogma definito: tuttavia è dottrina «predicata dal magistero ordinario». Che ogni uomo abbia il suo proprio angelo custode è universalmente riconosciuto.[1] Angeli custodi o «incaricati d'ufficio» vengono ammessi anche per interi popoli, classi sociali, professioni o cariche. È Dio che ordina la distribuzione degli angeli custodi; ma anche gli angeli stessi hanno un naturale interesse alla vittoria degli uomini, perché questi come «destinati a succedere sul trono celeste abbandonato dai demoni» dovranno per così dire diventare i loro «vicini» nel cielo. (Tutto ciò deve essere naturalmente inteso in modo simbolico, poiché ci mancano immagini sensibili per raffigurarci la realtà del cielo e dei suoi troni.) Angeli e demoni combattono per ciascun

singolo uomo: entrambi lo vogliono avere come vicino, nel cielo o nell'inferno. I demoni sono gli attivi oppositori degli angeli e in particolare degli angeli custodi. Ma siccome, fin dal tempo della loro prova, essi sono «scimmie di Dio», cercano di scimmiottare le disposizioni di Dio servendosi di una falsa somiglianza con Dio stesso. Così pare probabile che (con la permissione divina) Satana contrapponga all'angelo custode personale di ogni uomo un demonio insidiatore personale, una specie di angelo custode alla rovescia, che in tutti i modi deve procurare il danno del corpo e dell'anima, per impedire che l'uomo in questione raggiunga la sua salvezza e divenga successore al trono, forse proprio a quel trono celeste da lui stesso un giorno abbandonato.

La dottrina dei *demoni insidiatori* «non è di fede, ma è una opinione molto antica e non improbabile». Questo mio giudizio [I, 194] lo mantengo espressamente e lo confermo qui, perché A. Winklhofer[2] sembra averlo interpretato male. Egli parla infatti di una presunta «sicura asserzione dell'esistenza di un demonio insidiatore individuale» fatta da me e fa riferimento alla pagina 194 della mia opera. Qui si tratta di un fraintendimento: io ho raccolto e esaminato tutte le opinioni pro e contro che ho potuto conoscere, ho constatato che quelle negative erano evidentemente inferiori, per numero e importanza, alle affermative, con cui concordano fra gli altri Ermas, Origene, san Gregorio Nisseno, san Giovanni Crisostomo, sant'Ambrogio, Ugo da San Vittore, Pietro Lombardo, Alessandro di Hales, Bañez, Suárez, Scheeben, F. Lakner, e recentemente N. Corté,[3] e infine mi sono messo, per ciò che mi riguarda, dalla parte degli autori che affermano, senza d'altronde mettere in campo «sicure asserzioni». Winklhofer adduce parimenti alcune delle fonti e poi crede di poter dire: «È sicuro [!] evidentemente che a nessun uomo è stato posto a fianco un suo proprio demonio insidiatore, individualmente a lui riservato, alla stessa maniera dell'angelo custode». Donde questa sicurezza? Con tali apodittiche affermazioni non si può risolvere un problema così serio e così dibattuto. Né l'opinione affermativa né quella negativa possono diventare «sicura asserzione», finché il magistero ecclesiastico non si sia pronunziato su questo punto.

Ma finora si tratta di libere opinioni consentite, che in un senso o nell'altro possono essere usate e addotte. Io personal-

mente mi sono deciso per buone ragioni per l'opinione affermativa e ne faccio uso come di una delle «ipotesi di lavoro», delle quali, come ho già detto, nella speculazione demonologica non si può fare a meno [I, 194 f].

Sulle tracce di Paul Claudel si è parlato di una «misteriosa parentela» fra l'angelo custode e l'uomo affidato alla sua custodia.[4] Se vogliamo intendere con ciò un'ideale affinità di destino, si possono comprendere, sotto quella formula e con il medesimo significato, anche i demoni insidiatori. Allora la «parentela» che legherebbe l'uno all'altro l'angelo custode, l'uomo e il demonio nemico sarebbe fondata su un *compito* comune, che l'uomo dovrebbe adempiere con l'appoggio dell'angelo custode e in lotta con il demonio nemico. Il compito sarebbe, per ciascun uomo, quello di riconquistare un ben determinato posto nel cielo, il cui precedente titolare, diventato ora demonio, contrasterebbe con impegno estremo questo progetto, mentre l'angelo custode, che forse è stato già il personale oppositore di quel demonio nella caduta degli angeli, sosterrebbe con la grazia di Dio l'uomo affidatogli, che dovrà essere poi il suo «vicino» nel cielo. Se un uomo fallisce il suo compito, questo può essere ulteriormente affidato a uno o più uomini successivi, con la protezione del medesimo angelo custode, fin quando verrà finalmente riportata la vittoria e conquistato quel ben determinato trono celeste.

Con la conquista di tutti quanti i seggi angelici abbandonati sarebbe adempito il compito collettivo dell'umanità, e nel giudizio universale, per bocca del giudice divino del mondo, si pronuncerebbe su ciò la definitiva sentenza.

L'uomo fra angeli e demoni, ecco una verità teologica, che rimane tale, anche se si vuole lasciar da parte qualche particolarità di ordine speculativo e attenersi unicamente alle proposizioni di fede più comuni, secondo cui Dio manda angeli a protezione degli uomini e questi, fino alla liberazione definitiva, rimangono sotto il potere del diavolo. Ora noi chiediamo: come si svolgono praticamente i rapporti degli uomini con gli angeli e i demoni? Qui vale anzitutto l'affermazione fondamentale che, senza il consenso dell'umana *volontà*, nessuna azione in senso assoluto né da parte degli angeli né da parte dei demoni può sortire il suo effetto. Nessun angelo può costringerci a una buona azione né alcun demonio a

commettere un peccato. La libera volontà dell'uomo, questo grande dono naturale di Dio, decide se accogliere o no le buone ispirazioni, se cedere alle tentazioni, per quanto queste possano essere condotte con grande astuzia, compromettendo fantasia, passioni e istinti. L'uomo non sta fra angeli e demoni come un oggetto passivo di contesa o come spettatore inerte, ma come individuo eminentemente attivo e operante. Infatti egli non è, come ha detto Lutero, una «bestia da soma» priva di libertà, che sta in mezzo fra Dio e il diavolo e deve attendere quale dei due gli salirà «in sella», senza poter scegliere fra i due cavalcatori. No: l'uomo è da paragonare piuttosto a un *tessitore*, che deve tessere da sé il vestito della sua eternità. Egli siede con libera volontà a capo del *telaio*, avendo alla propria destra e alla propria sinistra, come ci piace immaginare, il suo angelo custode e il demonio che gli si oppone, pronti a prendere parte alla tessitura con i loro fili chiari o con quelli oscuri, se ci mostriamo inclini ad accettare i loro suggerimenti e le loro ispirazioni. Neppure un filo può essere introdotto nella tela senza il consenso esplicito o tacito, attivo o passivo del tessitore.

Passivo è il consenso dell'uomo, allorquando l'azione della libera volontà è in qualche modo indebolita, attenuata o anche spenta. Sul piano naturale noi tutti sperimentiamo questo fatto (non per nostra iniziativa) nel sonno o nei sogni, da cui non ci possiamo riparare: solo indirettamente siamo in grado di predisporci, coltivando prima del sonno pensieri elevati e pregando abitualmente, a ricevere utili ispirazioni, come pure a stornare cattivi pensieri. Siamo passivi anche quando Dio ci visita con la grazia eccezionale della «contemplazione passiva» dei mistici: il che avviene esclusivamente per una graziosa elezione, senz'altra cooperazione da parte nostra che di un'umile prontezza a fondere interamente la nostra volontà con quella di Dio e a unirci misticamente a lui. Se però, per nostra colpa, ci permettiamo di provocare noi stessi questa passività della volontà con ipnosi, trance e stupefacenti e narcotici di vario genere, sia corporali sia spirituali, possiamo parimenti trasferirci nel mondo pretersensibile, come avviene nel sonno e nella contemplazione mistica; ma in quel caso non incontreremmo degli angeli, pronti a innalzarci sulle vette luminose dell'estasi, ma insidiosi demoni, che ci trascine-

ranno in basso verso oscuri abissi, come prede senza volontà, e potranno anche soggiogarci in quella che potremmo chiamare en-stasi, fino alla vera e propria ossessione. (Queste espressioni «en-stasi» ed «en-statico», in contrapposizione a «estasi» ed «estatico», le ho scelte per mettere in rilievo la differenza fondamentale tra l'influsso degli angeli e quello dei demoni sull'uomo: enstasi è formato sul modello di: *en-thusiasmos* [che deriva da *en-theos*], che è il termine con cui nei riti misterici greci si indicava il presunto «ingresso nel dio» dei demoni da loro venerati.)

Gli uomini non sono in relazione con gli angeli e i demoni solo durante la vita, nel mondo sensibile e soprasensibile, ma in quest'ultimo anche *dopo la morte*. L'angelo custode, sotto la guida di san Michele, accompagna nel paradiso celeste l'anima del suo protetto ormai salvo, dopo averlo «difeso» nel primo giudizio; così ha adempito il suo compito sulla terra e rimane in cielo come «angelo conregnante» (san Tommaso), partecipando con il suo nuovo vicino, che fin qui ha fedelmente protetto, alle gioie celesti della gloria e della visione beatifica di Dio. Se un'anima va dannata, il suo angelo custode, pieno di un sacro «dolore», deve abbandonarla in mano ai demoni e riceverà in custodia un altro uomo, cui sarà affidato il medesimo compito rimasto inadempiuto. Ciò vale anche per i demoni rivali. Durante il primo giudizio dell'anima separata, essi tenteranno di sostenere l'accusa, e in ciò potranno incontrare delle delusioni: infatti, poiché essi non possiedono l'introspezione dei cuori e non sanno quale uso faranno gli uomini dei pensieri segreti che essi demoni sono riusciti in qualche modo a scoprire, può capitare loro l'amara sorpresa di vedere che un'anima si è infine convertita e quindi è uscita vittoriosa. Se l'anima va in cielo il compito di quel demonio in quanto rivale di un angelo sulla terra è anch'esso finito: il suo seggio nel cielo è di nuovo occupato da un santo. Invece se il demonio accompagna in trionfo un'anima dannata all'inferno, allora riprenderà la sua lotta sulla terra per impedire che un altro uomo riporti la vittoria e conquisti il suo posto nel cielo. Infine, sia l'angelo custode sia il demonio suo rivale accompagnano nel purgatorio le anime che hanno ancora da espiare, senza però diventare «esecutori del castigo». Quando poi l'anima,

dopo la purificazione, può entrare in paradiso, i compiti dei due angeli sono finiti [I, 373-74].

C'è però un'altra occasione, per angeli e demoni, di accostarsi agli uomini con intenzioni buone o cattive, e precisamente quando si tratta di stabilire rapporti fra i vivi e i defunti.

Possono apparire i morti?

Solo per particolare concessione divina e in via eccezionale, possono forse apparire anime dal paradiso e dal purgatorio, «per portare aiuto agli uomini o per chiederne»; dall'inferno invece molto probabilmente no. Normalmente però tutte queste apparizioni avvengono *con la mediazione degli angeli*, come pure quelle delle tre divine Persone e della Madonna.[5] Per le anime dei trapassati, saranno certamente gli angeli custodi a stabilire il contatto con i viventi e così pure viceversa. Infatti non sarebbe affatto possibile, diversamente, un contatto su un piano naturale, poiché le anime separate, pur portando con sé nell'eternità l'intelletto e la volontà, non possono tuttavia farne uso come nella vita precedente, mancando le sollecitazioni delle immagini sensibili, e perciò non sanno neppure ciò che accade sulla terra e non sono quindi assolutamente in grado di muovere nessun corpo, essendo state create solo per muovere il loro proprio corpo (san Tommaso e altri) [II, 284-85]. Per la mediazione degli angeli è però assicurato il reciproco collegamento fra i vivi e i morti, che del resto può effettuarsi anche «all'insaputa dei morti stessi»: il pio uso di invocare le anime del purgatorio rimane con ciò lecito. Ci sarebbe gran pericolo però se questo compito di mediatori che compete agli angeli fosse scimmiottato dai demoni, cosa di cui per natura essi sono capaci. Essi hanno senza dubbio facoltà di conoscere le circostanze della vita degli uomini e possono assumere corpi apparenti di aspetto umano, che, pur essendo in certo qual modo «aeriformi», sono tuttavia percepibili dalla vista e dagli altri sensi. Così essi, sempre all'insaputa dei morti, possono fingere ingannevoli apparizioni di trapassati, che servono loro per camuffarsi, come nello spiritismo, parlando del quale si seppellisce sotto silen-

zio, anche fra noi cattolici, la parte che vi hanno i demoni e si parla solo di apparizioni personali (che in sé sono generalmente impossibili) delle anime trapassate e del loro presunto influsso sulla terra. Ma di questo parleremo più avanti [I, 192-203].

Sotto la protezione degli angeli l'umanità postadamitica ha percorso, non priva di ogni aiuto né del tutto abbandonata, il lungo cammino attraverso il *paganesimo* fino alla *redenzione operata da Cristo*. Il Signore non ha mai negato a nessun peccatore, neppure all'autore del peccato originale, la grazia sufficiente per la conversione. Il culto di Dio nella visione mistica, proprio del paradiso terrestre, in cui Dio istruiva con rivelazione immediata gli uomini sulle verità religiose necessarie alla salvezza, naturalmente non fu più possibile dopo il peccato originale. Dio istituì allora un culto esteriore consistente in una sorta di sacramenti (i così detti «*sacramenti di natura*» con sacrifici, preghiere e più tardi la circoncisione), che dovevano anticipare in qualche modo i sacramenti cristiani. Quei sacramenti non comunicavano certo, come i nostri, grazie spirituali, semplicemente con la loro amministrazione (*ex opere operato*), ma tuttavia, sostituendo la grazia dell'integrità perduta nel paradiso, costituivano una medicina per guarire dalla malattia del peccato originale (Ugo da San Vittore) e tenevano desto il ricordo della rivelazione primitiva e il sentimento della legge di natura. A questo scopo serviva anche la lingua delle origini, che rimase per lungo tempo uniforme.

Un'importante disposizione provvidenziale di Dio fu la *diffusione dell'umanità* su tutta la terra, che era stata esplicitamente ordinata fin dalla creazione del primo uomo: «siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra» (*Gen* 1,28). Il Signore si preoccupò con questo di impedire che gli uomini, in seguito all'apostasia solo di pochi, si contagiassero a vicenda e così cadessero tutti insieme nel peccato. Secondo Tommaso Molina[6] Dio volle in tal modo erigere fra gli uomini delle «pareti divisorie», affinché certi «occulti resti di energie derivanti dal paradiso terrestre», che prima del peccato non potevano produrre effetti perniciosi, non potessero ora, dopo la caduta, recar danno e indurre nel peccato, presentandosi sotto forma di influssi spirituali esercitati per mezzo di fenomeni parapsicologici (ipnosi, suggestione, telepatia, ecc.).

È appunto quest'ordine di diffondersi per tutta la terra, rinnovato espressamente da Dio dopo il diluvio universale (*Gen* 9,1), che gli uomini tentarono di trasgredire con la «*costruzione della torre di Babele*», intrapresa con il proposito esplicito «di non doversi disperdere» (*Gen* 11,4 secondo il testo ebraico). Era proprio un «riunirsi nel male» (*Sap* 10,5) in contrasto con un comando di Dio più volte ripetuto. In ciò consiste la malizia specifica del peccato commesso dai costruttori della torre di Babele. Si potrebbe chiamare questa una «seconda caduta collettiva» nel peccato, perché è l'intera umanità, o per lo meno i suoi rappresentanti, che qui rifiuta per superbia di obbedire a Dio e «comincia» (*Gen* 11,6) a edificare, in luogo della «città di Dio» una e concorde, un'autocratica «città del mondo», nella quale a Jahvè viene se mai attribuita una «sede terrestre», in cui possa essere raggiungibile da parte degli uomini e quasi a loro disposizione. Dio però non aspettò «che essi portassero a termine i loro progetti», ma decise: «Orsù, scendiamo e confondiamo le loro lingue sul posto, in modo che nessuno più intenda la lingua del vicino». «Così Dio li disperse di là su *tutta* la terra ed essi cessarono di costruire la città» (*Gen* 11,6-8).

La confusione delle lingue è un castigo rispondente allo scopo e perciò salutare: ne venne come conseguenza la suddivisione dell'intera umanità in diverse comunità linguistiche, in popoli e nazioni, che divennero fra di loro così estranee, che, da allora in poi, solo con grave difficoltà sarebbe stata possibile una riunificazione (con la conseguente cospirazione nel male). «La molteplicità delle lingue e delle nazioni è dunque voluta da Dio, ma come castigo» (Anselm Stolz): si tratta però di una pena medicinale, che ha inoltre un senso apocalittico, destinata com'è a impedire che gli imperi sorgenti nel mondo preparino il profetizzato impero totalitario mondiale dell'Anticristo o addirittura si trasformino in esso. Perciò la confusione delle lingue non fu tolta via neppure da Cristo [I, 209-12].

Con la divisione dell'umanità in diverse lingue e nazioni Dio dovette proporsi come scopo supremo, oltre alla difficoltà per gli uomini di intendersi e cospirare nel male, anche una divi-

sione e contrapposizione degli errori, che da allora, combattendosi l'un l'altro, si sarebbero indeboliti o anche eliminati a vicenda. Così si troncava in anticipo all'idolatria delle religioni nazionali (che, dopo la torre di Babele, si sviluppò in piena fioritura dai suoi germi anteriori) la sua punta mortale: ora potevano sorgere soltanto idoli nazionali, ma non più l'idolo mondiale, come quello che avrebbe dovuto essere collocato in cima alla torre di Babele, o quello che si ergerà, in qualità di Anticristo, alla sommità della torre di Babele apocalittica, alla fine dei tempi. L'idolatria pagana si è sviluppata solo un po' alla volta. I demoni dovettero anzitutto industriarsi a trasfigurare e «correggere» l'immagine di ignominia, che la rivelazione primitiva aveva di loro tramandata agli uomini. Questo è il senso delle leggende, secondo cui «gli spiriti maligni» nascono da una scissione dell'essere supremo, leggende che l'etnologia ha riscontrato presso i popoli primitivi che vivono allo stato di natura. I demoni si spacciavano così come parenti del vero Dio, come veri discendenti di Dio (dei in sottordine) e più tardi anche come creatori e ordinatori delle cose terrestri (demiurghi), tanto da soppiantare un po' alla volta l'essere supremo. Questo modo di presentarsi in veste di divinità e di «dei» creatori, con cui i demoni volevano darsi credito e far dimenticare la loro oscura origine di angeli decaduti, ebbe successo; tanto che, di fatto, nella storia delle religioni pagane è relativamente cosa rara imbattersi in spiriti cattivi in senso assoluto; molto più spesso incontriamo degli spiriti che si presumono buoni *e* cattivi al tempo stesso, che promettono di prestar servizi agli uomini in cambio di doni sacrificali, oppure minacciano malanni a chi si rifiuta di venerarli. In questo senso «le divinità dei pagani» si devono considerare «come demoni». Questa è una verità contenuta nella Bibbia e confermata con rara unanimità dai Padri della Chiesa e dai teologi. Purtroppo gli idoli pagani, con la loro neutralità fra bene e male, sono diventati i modelli dei così detti «angeli neutrali», che oggi tornano di attualità nella parapsicologia e dei quali ci siamo già occupati alla fine del capitolo 4 [I, 212-23].

Il culto pagano degli idoli si può considerare come una contraffazione demoniaca del culto esterno del vero Dio, con i suoi sacrifici e preghiere che fanno parte dei «sacramenti di

natura»; ma anche il culto interiore di Dio, cioè la contemplazione mistica propria del paradiso terrestre, fu ben presto contraffatto, per istigazione dei demoni, nel primitivo sciamanismo. Nella nostalgica aspirazione al paradiso perduto, gli sciamani cercarono di contraffare le estasi mistiche; con quella loro danza scalpitante e uniforme, accompagnata dal suono cupo e monotono dei tamburi e di altri strumenti a percussione, e anche con l'uso di stupefacenti, essi si mettevano in trance, fino a quando piombavano al suolo privi di coscienza e diventavano come fantocci, portavoce di presunti «spiriti degli antenati», che essi avevano evocato, e che invece non potevano essere altro che demoni, dei quali già sappiamo che, finanche ai nostri giorni nelle pratiche spiritistiche, amano spacciarsi per anime di defunti. Naturalmente con questi riti repellenti, di cui possiamo farci un'idea assistendo a *La sagra della primavera* di Stravinskij, gli sciamani non giungono a un'estasi mistica, ma piuttosto all'«enstasi» demoniaca, che spoglia l'anima della libera volontà e di qualsiasi attività spirituale, e dalle altezze della libertà, a cui può essere elevata nell'estasi mistica, la travolge negli abissi dove, priva di libertà, diventa solo «spettatrice» impotente: alla stessa maniera che il corpo, che le era stato affidato dall'Altissimo come tempio di Dio, diventa strumento supino d'ogni abuso infernale.

Lo sciamanismo non è un sistema religioso isolato, ma si è riprodotto in diverse varietà e sottospecie, nei tempi precristiani specialmente nei *misteri pagani*, i cui riti invasati manifestano un'indiscutibile parentela con lo sciamanismo. La contraffazione scimmiesca dell'unione mistica con Dio si può rilevare nella «divinizzazione dei mistici» nel cosiddetto entusiasmo, che però non era un'estasi (*ek-stasis*) ma solo un'enstasi.

Contraffazione della mistica si può dire infine il quietismo; esso comparve, nei tempi precristiani, in India, con lo *yoga* e il *buddismo*, i quali, con i metodi quietistici della trance, si rivelano entrambi «discendenti degli sciamani». Alois Mager ha voluto vedere nel buddismo una «mistica naturale». Sarebbe però opportuno riservare (come fa Anselm Stolz) il nome di mistica solo alla mistica soprannaturale, divina, cristiana, e

non regalare l'appellativo di «mistico» a ogni e qualsivoglia enigmatica esperienza nel mondo soprasensibile [I, 223-33].

Ci avviciniamo con ciò alla fine dell'avvento precristiano. Per preparare la venuta del Salvatore il Signore aveva scelto il popolo d'Israele; ma anche questo «popolo eletto» si mostrò sempre proclive all'idolatria, alla magia e alla mantica. Numerosi sono i luoghi demonologici dell'Antico Testamento che si riferiscono a questo fatto. Questi passi rivelano ai nostri occhi un dramma di straordinaria potenza e grandiosità: la lotta commovente di Dio per tener lontano il popolo eletto dall'idolatria, da cui erano infetti tutti i popoli circostanti. La legge naturale fu ampliata nella forma dei dieci comandamenti. La risposta del popolo fu il vitello d'oro. E sempre daccapo il popolo tornava all'idolatria, anche dopo la cattività di Giuda, fino al tempo dei Maccabei. E questo, benché fossero state fatte, già nei *Salmi* e poi nei libri dei profeti, *profezie messianiche* sempre più chiare: sulla venuta del Messia, sull'incarnazione, sulla passione, crocifissione e ascensione di Cristo, e finanche sulla santa Eucaristia (Melchisedech). Queste profezie erano destinate al popolo e interpretate dagli scribi, versati nello studio delle Scritture. Ma c'era anche qualcun altro che si interessava delle profezie e delle rivelazioni riguardanti la futura età messianica, ed erano i demoni, che, dalla maledizione ricevuta nel paradiso in poi, tremavano nell'attesa del Salvatore. Come avrebbero essi potuto combatterlo in anticipo? Essi vi si provarono usando gli stessi mezzi che abbiamo visto più volte: i mezzi della contraffazione, che, in questo caso, trattandosi dell'epoca precristiana, si dovrebbe chiamare *precontraffazione*. Nei loro culti idolatri e soprattutto nei misteri pagani i demoni cercarono di contraffare in anticipo i sacramenti cristiani e tutto ciò che vi si riferisce, con lo scopo di screditarli, facendoli passare, prima ancora che fossero istituiti da Gesù Cristo, per invenzioni e miti pagani, per pratiche superstiziose degne solo del nostro compatimento.

Questo è il pensiero dei più antichi scrittori ecclesiastici, i quali, nati pagani, come per esempio san Giustino e Tertulliano, ben conoscevano, per esperienza diretta, il mondo degli spiriti proprio dei pagani, e sapevano bene quali segreti fili fossero stati intrecciati dai demoni fra i misteri pagani e quelli cristiani. Così si può facilmente spiegare perché in tempi anteriori a Gesù Cristo si venerarono idoli pagani con tre teste (contraffazione della Trinità), perché si favoleggiava dei figli di qualche dio nato da una vergine (distorsione pseudoprofetica del mistero dell'incarnazione), perché in certi templi pagani si praticavano lavacri e bagni di purificazione (prefigurazione illusoria del Battesimo) e perché si celebravano nel paganesimo banchetti cultuali (scimmiottamento anticipato dell'Eucaristia). Solo la passione e la crocifissione di Cristo non furono mai contraffatte: forse su questo punto i demoni furono intenzionalmente lasciati all'oscuro, come vedremo in seguito.

Naturalmente questa spiegazione demonologica non deve essere troppo generalizzata. All'inizio del nostro secolo si è accesa su questo argomento una cosiddetta «controversia sui misteri». Da parte cattolica fu risolutamente negato ogni rapporto fra misteri pagani e cristiani e la possibilità di un influsso dei demoni sui misteri pagani fu passata sotto silenzio, o fu senz'altro respinta. Però il benedettino Odo Casel, uno dei massimi esponenti di questa controversia, scrisse: «Se è vero che i Padri della Chiesa, come oggi spesso si tende a pensare, vollero vedere nelle analogie dei culti pagani una contraffazione diabolica, non sarebbe stata, la loro, una concezione sciocca». A questa opinione noi aderiamo.

Però, dobbiamo confessarlo a noi stessi, quando ci imbattiamo in qualche analogia fra certe espressioni del mondo pagano e le verità portate dal Cristianesimo, torna spesso a coglierci una segreta esitazione: se ci fosse, fra questi due ordini di manifestazioni, un rapporto di dipendenza di qualche genere? Ed ecco che ci capita di dire: «Il tal e tal altro pagano (per esempio Platone o Aristotele) aveva *già* accennato a ciò che più tardi divenne verità in seno alla Chiesa». No, non dobbiamo invertire l'ordine di successione dei fatti. A dir giusto, si deve invece dire: «Il tale e tal altro pagano era *ancora* a conoscenza di un'antichissima verità, che, consegnata agli uomini nella rivelazione delle origini e poi passata nella tradizione, durante il lungo avvento dei tempi pagani era forse impallidita o era stata intenzionalmente deformata nel senso voluto dai demoni, e infine solo da Cristo fu restituita all'originale purezza e insegnata come verità cristiana». È così:

all'inizio della storia umana, nel paradiso terrestre la verità fu rivelata nella sua pienezza e i primi uomini ne ebbero la conoscenza completa (nella misura necessaria alla loro salvazione). Da questa sublime altezza, anzi forse dalla più sublime altezza alla quale gli uomini erano stati innalzati, cominciò, nel paganesimo, un lento decadimento, che portò dal monoteismo fino al culto dei demoni. Notiamo bene: ci fu una decadenza e non solamente un'ascesa dalle oscure tenebre del paganesimo alla luce del Cristianesimo. Certo noi lo sappiamo bene in teoria, se siamo cristiani istruiti; ma allora dobbiamo essere coerenti e anche nel parlare regolarci in conformità, e non dire (come si fa talvolta anche dalle cattedre): «già» nel paganesimo risplendeva questa o quella verità, come se prima non ci fosse stata ancora, e come se il paganesimo fosse direttamente asceso dal buio dell'ignoranza alla luce della verità. No, la verità sta all'inizio, e se qualche verità fu espressa dai pagani ciò avvenne perché quella verità originale era «ancora» conservata presso di loro (sia pure forse non in modo pieno e con qualche deformazione). Ci sono molte di queste verità deformate che risalgono al tempo precristiano: sono i nuclei di verità di gran parte dell'occultismo e delle sue sette, in quanto si richiamano all'alta saggezza dei grandi iniziati dei tempi più remoti. Essi sanno effettivamente «ancora» qualche poco di un'antica verità e hanno quindi ancora la radice nel vecchio paganesimo. E sia tutto ciò ancora una volta messo in rilievo e sottolineato a scopo di chiarezza alla fine di questo capitolo a proposito del paganesimo, affinché nei discorsi su questa materia abbia a scomparire quella parola «già», sorgente di malintesi, cedendo il posto a quell'altra, «ancora», che sola è frutto di retto intendimento.

[1] J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit., pp.173-78.

[2] A. Winklhofer, *Die Welt...*, cit., pp. 171 e 107. L'espressione «angelo guastatore» usata da Winklhofer in luogo di «demonio guastatore» può essere fraintesa, poiché certi angeli punitori che cagionano danni nell'*Apocalisse*, sono angeli buoni e non demoni. Anche l'espressione «demonio guastatore»

(da noi tradotta nel testo con «demonio nemico», o avversario, o rivale, o in altri modi a seconda del contesto, *NdT*) non è del tutto appropriata; forse sarebbe il caso di proporne una migliore. *Trutzengel* (espressione di cui in italiano è impossibile rendere la rima con *Schutzengel*, angelo custode, e difficile rendere il senso; abbiamo tradotto con «rivale» o «nemico», *NdT*), che il parroco O. Schwienbacher, di Villanders, ha proposto per l'insegnamento catechistico, io l'ho accettato con gratitudine.

[3] N. Corté, *Il nostro avversario, il diavolo*, p. 68.

[4] A. Winklhofer, *Die Welt...*, cit., pp. 87-88. La «misteriosa parentela» nel senso «che ogni uomo è creato in qualche maniera a immagine d'un angelo, di quello che poi gli verrà dato come custode», potrebbe naturalmente essere impugnabile dal punto di vista teologico: si potrebbe dire piuttosto che l'uomo è formato non a immagine, ma secondo il «modello» di quell'angelo decaduto, di cui egli deve riconquistare il seggio, adempiendo al compito, cui non ha adempiuto questo demonio. Terminato il manoscritto, da uno scambio di lettere con A. Winklhofer è poi risultato che egli nella sua frase «In ogni caso la risoluta affermazione dell'esistenza di un personale "demonio guastatore" (E. v. Petersdorff a.a. O., 194 f) va molto oltre quello che teologicamente è dimostrabile» *non* ha voluto attribuirmi «una tale opinione», poiché, prima della citazione della mia opera messa fra parentesi, «non aveva usato né la sigla *cfr.* né *vedi* e simili». Prendo atto volonterosamente di questa spiegazione e lascio al lettore stesso di giudicarne.

[5] J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit., pp. 111-12.

[6] Tommaso Molina (*alias* Berrenberg), *Il dolore nell'universo*, 3, 1942, pp. 353-64.

7

Il trionfo di Cristo sui demoni

Quando il tempo della prova per i pagani fu compiuto, apparve il Salvatore divino, per liberare gli uomini dalla schiavitù del demonio. «A ciò è apparso il Figlio di Dio: per distruggere le opere del diavolo» (*1 Gv* 3,8). Già nel primo paragrafo della Bolla di convocazione per il Concilio Vaticano I (29 giugno 1868) viene detto che «l'unigenito Figlio dell'eterno Padre discese dal cielo per amore infinito, per liberare gli uomini dal giogo del peccato e dalla schiavitù di Satana». Perché Dio si fece uomo viene spiegato da sant'Anselmo in un'opera che s'addentra profondamente nella questione e che ha il medesimo titolo. L'uomo ha offeso Dio, «lasciandosi vincere dal demonio»: quindi la liberazione può avvenire solo con una vittoria sul demonio. Ma l'uomo, con il peccato d'origine, non ne è capace. D'altra parte Dio esige che un uomo vinca il demonio. Così solo un Uomo-Dio poteva attuare la liberazione lottando contro i demoni. Questa verità fu negata nel XII secolo da Abelardo (la cui fama non ridonda in tutto a sua gloria): poco prima della sua morte però, indotto a ciò da san Bernardo, dovette ritrattare questa sua opinione.

L'incarnazione, l'assunzione dell'umanità da parte del Verbo, fu l'annuncio della battaglia contro i demoni: questa è dottrina generalmente accettata. I pastori nei campi ne furono informati subito dagli angeli di Dio. Ma ai demoni quell'annuncio rimase dapprima nascosto. Essi, che nel paradiso terrestre avevano promesso agli uomini, mentendo, una conoscenza più alta, ebbero di Cristo solo una conoscenza limitata. Poiché, come dice sant'Agostino, «di lui venne loro solo rivelato ciò che a lui piacque, e gli piacque quel tanto che era necessario». Questo dato di fatto ci porta a capire il fatto sorprendente che i demoni poterono penetrare solo gradatamente nel mistero dell'incarnazione, cosicché la persona di Cristo fu per essi causa di continui dubbi e soltanto più tardi divenne realtà [I, 253-61].

Così la lotta fra Cristo e i suoi oppositori divenne dramma movimentato e ricco di colpi di scena. Al battesimo di Cristo Satana udì, è vero, «la voce dal cielo... ma vide solo un uomo, un corpo, come quello che era stato proprio anche di Adamo; non altro» (sant'Ilario). Satana non riconobbe la divinità di Cristo nel semplice figlio del falegname di Nazareth, ma solo la «particolare santità» dell'uomo Gesù, che lo tenne sempre in sospetto. Perciò egli seguì sempre quest'uomo enigmatico e lo provò nella triplice *tentazione di Cristo*. Come il peccato originale ebbe inizio con la tentazione di Satana contro i nostri progenitori, così la redenzione iniziò con la tentazione del Redentore per opera dello stesso Satana. Egli voleva prima di tutto accertarsi del fatto che Cristo era Figlio di Dio, poi indurlo a rinunciare o a modificare la sua vocazione messianica. Cristo Signore accettò d'essere tentato, per darci un esempio di «come avremmo potuto vincere le tentazioni del demonio». Le tentazioni sono da considerarsi un avvenimento reale esteriore, come la tentazione nel paradiso terrestre: tutte e due le volte Satana apparve «in figura reale» e in entrambi casi le parole della tentazione vennero realmente pronunciate e non provocate nella fantasia da visioni immaginarie. Satana trasportò veramente Cristo, anche se per gli uomini è difficile comprendere come «il Sole divino fu portato nelle braccia dell'oscurità» (santa Teresa). Ma Cristo accettò anche di venir crocifisso «dai seguaci di Satana». Tuttavia rimase sempre il vincitore; Satana non raggiunse il suo scopo e non conobbe mai con certezza la divinità di Cristo (secondo l'opinione più comune).

Dopo la tentazione di Cristo cominciò l'opera di salvezza e di ammaestramento del Salvatore: ed essa era in gran parte caratterizzata dalla lotta di Cristo contro i demoni, specialmente negli esorcismi, cioè negli atti con cui Cristo cacciava i demoni dagli ossessi. L'essere indemoniato è una conseguenza del peccato originale e rappresenta la maggiore umiliazio-

ne nella quale un uomo (con o senza colpa) può incorrere, quando un demonio prende così assoluto possesso del suo corpo, rimanendo sospese le attività dell'anima, da poterne abusare come di uno strumento inerte. Al tempo di Cristo i demoni infuriavano in modo particolarmente pauroso nel corpo degli ossessi, per dimostrare la propria potenza. E Dio lo permetteva, per provare ancora una volta la potenza divina attraverso gli esorcismi, quando a un comando di Cristo i demoni impotenti dovevano lasciare gli ossessi. Nei Vangeli vengono descritti sei grandi esorcismi. Che si trattasse realmente di persone indemoniate e non ammalate è cosa su cui oggi non si discute neppure. L'opera *Gli indemoniati* di monsignor C. Balducci tratta esplicitamente questa questione. Vi ritorneremo quando dovremo parlare in modo sistematico degli ossessi [I, 261-73].

Durante gli esorcismi i demoni si erano resi conto della forza divina di Gesù, operatore di miracoli, e avevano riconosciuto che in lui operava la «divinità», ma non avevano ancora riconosciuto l'«unione» di questa divinità con l'umanità nell'unione ipostatica, scrive sant'Alberto il Grande. Infatti «se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria» (*1 Cor* 2,8). Ma l'hanno crocifisso per il tradimento di Giuda Iscariota, di cui il divin Salvatore stesso disse che era «un diavolo» (*Gv* 6,70), poiché «il diavolo aveva messo in cuore a Giuda ... di tradirlo» (*Gv* 13,2). Eppure il traditore Giuda mutò presto opinione: dipende forse ciò dal fatto che al demonio venne dato di capire che la crocifissione di Cristo sarebbe stata una morte espiatrice a liberazione dell'odiata razza umana dal giogo di Satana? E fu Satana che, come si ammette, indusse la moglie di Pilato a pregare il marito di «non avere a che fare con quel giusto», poiché essa aveva molto sofferto in sogno a causa di lui? (*Mt* 27,19). Ma era troppo tardi. Il sacrificio della croce fu compiuto e il Salvatore divino diede la «sua vita in riscatto per molti» (*Mt* 20,28; *Mc* 10,45). Però il prezzo della redenzione non venne dato a Satana, ma a Dio. Satana non aveva alcun diritto al potere sul genere umano, egli era solo il «carnefice» di Dio; Dio solo era vindice, a lui Cristo sulla croce diede «soddisfazione». Anche «l'aggiramento dell'astuzia» di Satana per opera di Cristo, che da allora mosse la speculazione teologica, va inteso in senso simbolico, non letterale. Tuttavia

Schmaus scrive: «In Cristo il diavolo si è "ingannato". Egli poteva gettarlo nella morte... ma non trattenerlo nella morte» [I, 273-84].

Questo non gli era dato. Poiché, appena Cristo incominciò la sua «discesa all'inferno», apparve alle porte dell'inferno e comandò: «Aprite le porte!» (*Sal* 24[23],9). Come persona divina, unita alla sua anima umana (mentre il corpo ugualmente unito alla persona divina rimaneva nella tomba) il Salvatore divino entrò nell'antinferno, che in realtà era un antiparadiso, poiché qui i giusti dell'Antico Testamento e tutti coloro che erano stati santificati dalla grazia preoperante di Cristo aspettavano il Liberatore. Nella cosiddetta «predica agli inferi» (*1 Pt* 3,19 sgg.), egli annunciò loro la lieta novella del Vangelo, trasformò questo antiparadiso in un paradiso vero e diede loro la visione di Dio («molto probabilmente già lì, secondo quanto è generalmente insegnato dai teologi»). Così venne «strappata ai demoni la preda» (*Catechismo romano*): con ira impotente essi dovettero vedere come Cristo conduceva con sé i giusti perché occupassero i primi troni celesti abbandonati dai demoni. D'allora l'antinferno dei giusti è vuoto (seno di Abramo). Nell'inferno vero e proprio, nel purgatorio e nel limbo Cristo non entrò durante la sua discesa agli inferi. I medievali processi a Satana rispecchiano l'ira dei demoni per la propria sconfitta (vedi l'opera di Bartolo di Sassoferrato, anteriore al 1359, e quella del vescovo Giacomo Paladini, di Teramo, del 1382 circa). In entrambi i «processi» Satana reclama la restituzione delle anime liberate dall'antinferno; nel secondo «processo» appare la Madre di Dio a difesa del genere umano. Si tratta di regolari libri giuridici del Medioevo, epoca in cui anche la sapienza terrena aveva dimestichezza con la demonologia. In seguito apparve *Il giudizio del principe di questo mondo*. In esso Cristo, con la sua ascesa al cielo, voleva anche esteriormente spezzare il «cerchio dei demoni» posto intorno al cosmo per impedire l'ascesa ai loro troni celesti abbandonati. Anselm Stolz la chiama «liberazione fisica»: «Con l'ascesa al cielo il cerchio è stato spezzato, il muro divisorio che ci imprigionava infranto, i cieli si sono spalancati». «Dalla rocca del principe della morte Cristo conduce le anime liberate in paradiso, dimora degli eletti» [I, 284-95].

La vittoria sui demoni per mezzo di Cristo si ricollega con «l'incatenamento di Satana», di cui si dice nell'*Apocalisse* (20,1-14): «Io vidi un angelo scendere dal cielo. Aveva la chiave dell'abisso e una grande catena in mano. Egli afferrò il drago, l'antico serpente, che è il diavolo, o Satana, e lo incatenò per mille anni, e lo gettò nell'abisso, e lo chiuse e lo sigillò, affinché Satana non seduca più le genti, finché siano trascorsi i mille anni; dopodiché egli sarà per breve tempo liberato. E io vidi i troni, su cui si sedettero i santificati e regnarono con Cristo mille anni».

In questa visione san Giovanni vide ciò che il divin Maestro aveva predetto con le parole: «Nessuno può penetrare nella casa del forte e rubargli i suoi beni, se prima non ha posto il forte in ceppi» (*Mc* 3,27; *Mt* 12,29).

La prigionia di Satana, per la durata di mille anni, viene da sant'Agostino in poi interpretata come una diminuzione della potenza dei demoni per l'opera salvatrice di Cristo. Naturalmente i mille anni non sono da interpretarsi alla lettera: essi sono espressione della lunga durata del regno di Cristo fra la sua prima e la sua seconda venuta sulla terra. L'incatenamento del «forte», a cui il divin Salvatore strappò «i beni» che si trovavano in suo possesso, cioè le anime da salvare, prigioniere del peccato originale, rese possibile il trionfo e il dominio dei redenti nel «millenario» regno di Cristo.

Quando si dice «Satana in ceppi» si deve intendere questa espressione in senso collettivo, essendo Satana capo e rappresentante di tutti i demoni; e «prigionia» non significa che ora i demoni siano destinati all'inattività e rinchiusi nell'inferno. Noi ben conosciamo l'espressione di Pietro che parla del «leone ruggente» «che si aggira cercando la preda da divorare (*1 Pt* 5,8); e la preghiera d'esorcismo di Leone XIII contro «Satana e gli altri spiriti maligni che si aggirano per il mondo a perdizione delle anime». L'attività dei demoni fuori dell'inferno non è stata sospesa: essi continuano la loro opera di perdizione sulla terra sino alla fine del tempo. Ma la loro potenza di perdizione è stata in un certo modo diminuita e trattenuta, in modo analogo (anche se non così deciso) a quanto avveniva nel paradiso terrestre per la straordinaria grazia di Dio. Dopo la venuta di Cristo i demoni non possono più infuriare così sfrenatamente contro gli uomini come nell'epoca

pagana dopo il peccato di Adamo. Fu data, per così dire, una stretta alla «catena della permissione», a cui i demoni sono sempre avvinti.

Ma oltre a questa generale attenuazione della naturale potenza dei demoni, la «potenza del diavolo» nel senso proprio del termine fu colpita per il sacrificio di Cristo. Cristo Signore non ci ha lasciati orfani sulla terra, ma ci ha lasciato in eredità la santa Chiesa, in cui egli stesso continua la sua vita mistica, e il tesoro di grazia racchiuso nei santi sacramenti e nei sacramentali. In essi egli ha voluto così darci un sostitutivo dell'integrità, per sempre perduta, del paradiso terrestre, che non ha voluto ricostituire. Le conseguenze del peccato originale sussistono anche dopo la redenzione, non più come castigo di espiazione, ma come mezzi di salvezza. La morte, i dolori, le malattie e anche la confusione delle lingue non vennero tolte via, ma venne da loro levato il carattere di maledizione: «Per esempio la malattia cessò di essere un male; essa divenne un mezzo per assomigliare a Cristo» (Dom Leclercq). Le conseguenze del peccato d'origine sono insanabili: noi non abbiamo il diritto di volerle rimosse.

Per l'azione redentrice di Cristo non siamo diventati automaticamente partecipi della grazia del Salvatore. Dobbiamo cooperare per la nostra piccola parte a ciò che l'umanità intera non poté dare per la sua salvezza: perciò dobbiamo usare i sacramenti datici dalla Chiesa per rendere attiva in noi l'opera di redenzione del Salvatore. Ed ecco che di nuovo si fa appello alla nostra libera volontà. Neppure Cristo ci costringe alla sua grazia. «Con il suo sacrificio della croce ha allontanato sufficientemente la potenza di Satana, ma non del tutto. Si può dire che la potenza di Satana è stata annullata soltanto per coloro che si appropriano dei frutti della sua passione per mezzo della fede, dell'amore e dei sacramenti» (san Tommaso). Cristo «ha pagato un prezzo più che sufficiente per liberarci dalla schiavitù del demonio». «Ma perché ne siamo veramente ed efficacemente liberati dobbiamo divenire membra di Cristo prendendo i sacramenti» (Salmanticensi). Per coloro che non si resero partecipi della grazia di Cristo, la potenza del demonio sussiste tuttora e può divenire tanto più forte per le ricadute nel peccato mortale personale. Naturalmente

anche i giusti sono soggetti alle tentazioni di Satana e in molti casi anche più spesso dei peccatori, considerati dai demoni già come preda sicura. Ma tutti possono efficacemente salvaguardarsi, accostandosi liberamente ai tesori di grazia dei sacramenti e dei sacramentali [I, 296-312].

Se si considera il rituale dei sacramenti e dei sacramentali,[1] ci si imbatte (ben più spesso di quanto si aspetti chi considera con riserva la demonologia) in diversi punti riguardanti i demoni, il che dimostra che i riti sacramentali mirano anche ad allontanare i demoni e ad annullare la loro influenza: spesso anche come mezzo preventivo quando si tratta di tenere lontano un possibile influsso del demonio dalla materia sacramentale, acqua, olio, ecc.

Già nel rito battesimale per gli adulti vi sono, prima del rito del Battesimo vero e proprio, non meno di dieci esorcismi e scongiuri contro lo «spirito impuro», poiché i non battezzati, essendo per il peccato originale ancora in potere di Satana, vengono considerati e trattati ancora come «indemoniati etici». La realtà del Battesimo cristiano venne fin dai primi secoli citata come dimostrazione del peccato originale e della «potenza del demonio». In tutti gli altri sacramenti troviamo citati, in testi antichi e nuovi, passi simili riguardanti il demonio; naturalmente anche nella consacrazione dei sacerdoti: in uno degli ordini minori i giovani aspiranti al sacerdozio vengono consacrati «esorcisti», dopo che il vescovo li ha esortati così: «L'esorcista deve scacciare i demoni... Voi ricevete quindi il potere di imporre le mani agli invasati; e per l'imposizione delle vostre mani, per la grazia dello Spirito Santo e per le parole dello scongiuro gli spiriti impuri verranno scacciati dal corpo degli ossessi. Perciò lottate affinché, come scacciate dal corpo degli altri i demoni, così possiate tener lontano dal vostro cuore e dal vostro corpo ogni impurità e malvagità, per non cadere vittime di colui che per le vostre parole viene scacciato dagli altri». Quindi il vescovo porge a tutti il libro in cui sono segnati tutti gli esorcismi... e dice: «Prendetelo e stampatelo nella mente e ricevete il potere di imporre le mani agli ossessi». Il libro in cui sono scritti gli esorcismi è il *Rituale romano*, che però al giorno d'oggi non è usato comunemente da tutti i sacerdoti, poiché molte diocesi pubblicano soltanto estratti per uso locale, che non contengono di solito il «grande esorcismo». Da qui deriva il pericolo che questo classico esorcismo, con i suoi testi provati e sicuri, molti dei quali risalgono a più di mille anni fa, venga un po' alla volta dimenticato. È noto il più succinto *Piccolo libro degli esorcismi* di Leone XIII, che fu anche tradotto nelle lingue nazionali, perché potesse essere usato anche dai laici come testo di preghiera.

Particolarmente numerosi sono i testi riguardanti il demonio nella liturgia della Messa, come può constatare chiunque usi un messalino o un qualsiasi altro libro da Messa nel corso dell'anno liturgico. Infatti, oltre ai numerosi testi propri di demonologia, il *Messale romano* attualmente in uso ha preso in modo evidente molti luoghi demonologici della Sacra Scrittura. Tali passi si trovano in quarantasette giorni dell'anno liturgico, di cui diciotto sono domeniche; ciò significa che il 35 per cento di tutte le domeniche, soprattutto nei Vangeli e nelle Epistole, isolatamente anche nell'antifona all'Introito, nel Tratto e nell'antifona all'Offertorio, hanno preso passi demonologici dalla Bibbia. Dai quattro santi Evangeli sono stati complessivamente presi soltanto diciannove passi demonologici dei trentatré ivi contenuti, cioè il 60 per cento; del restante Nuovo Testamento, di quarantanove passi, ne sono stati ricavati sedici, quindi il 33 per cento.

Queste sono percentuali eccezionalmente alte, il cui valore probante supera di gran lunga la misura della probabilità; esse infatti dimostrano ancora una volta che la liturgia della Messa, specchio vivo della verità della fede, non si chiude alle realtà demonologiche.

Lo stesso si deve dire dell'ultimo sacramento, l'Estrema Unzione, di grandissima importanza come aiuto nella battaglia mortale contro gli ultimi disperati attacchi dei demoni. E non si possono dimenticare i numerosi sacramentali e le piccole benedizioni tolte dal *Rituale*, previste per tutti i momenti, felici o tristi, della vita e che contengono spesso passi demonologici. Ma conosciamo noi i tesori dei nostri sacramenti, o vogliamo almeno conoscerli? Il cattolico medio ha molto spesso una posizione sbagliata verso i sacramenti; tende a vedere in essi l'imposizione di un peso da cui derivano obblighi non piacevoli e non li sente come mezzi di salute, come un sacro diritto che gli è stato conferito. Può darsi che ciò derivi dal fatto che così spesso e così esclusivamente ci si parla di «doveri»: del dovere

di far Pasqua, del dovere di far la Comunione, del dovere di andare a Messa la domenica, e si accentua pochissimo il sacro diritto, che ognuno di noi ha, ai santi sacramenti. Si teme forse che, se non si parlasse di precetto, si rinuncerebbe all'uso dei sacramenti? Guardiamo dunque all'Oriente! Mai nella Chiesa orientale c'è stato, come del resto nella Chiesa cristiana primitiva, un «precetto» festivo. Eppure oggi il popolo russo, così profondamente religioso, ha reclamato per sé, come sacro diritto, contro i tiranni, l'apertura delle chiese e la celebrazione dei sacramenti, che nell'essenza, malgrado lo scisma, sono rimasti gli stessi nostri sacramenti. Certamente questa lotta lenta e continua per una rinascita della Chiesa e dei sacramenti sembra aver rafforzato la posizione della Chiesa ortodossa a tal punto che, secondo le informazioni di buona fonte,[2] il sinodo della Chiesa russo-ortodossa ha inflitto di nuovo per la prima volta il maggior castigo della Chiesa, cioè la scomunica, ad Alessandro Ossipov, professore di teologia, da lunghi anni docente all'Accademia ecclesiastica di Leningrado, e a tre altri religiosi «perché nel campo di concentramento comunista avevano ceduto e avevano bestemmiato pubblicamente il nome di Dio». E questo malgrado le leggi sovietiche che dal 1927 hanno vietato l'applicazione di qualsiasi pena ecclesiastica. Sembra che la Chiesa russo-ortodossa si senta abbastanza forte per emanciparsi a poco a poco dal regime bolscevico e dalle sue leggi.

Un'analoga situazione di paradosso sembra d'altronde che si sia sviluppata nella cattolica Italia: anche qui le più alte autorità ecclesiastiche hanno dovuto, il 1° luglio 1949, emettere un «decreto contro il comunismo», con la minaccia di scomunica per chiunque appartenga o simpatizzi per il partito comunista o ne segua le direttive. Il risultato fu da principio negativo: l'alta cifra di circa sette milioni di votanti comunisti (il numero più alto nell'Occidente libero) non mutò: ma si vide ben presto che «in gran parte essi non soltanto vanno regolarmente in chiesa, ma chiedono anche i sacramenti: vogliono che i bambini vengano battezzati, che facciano la loro prima Comunione, vogliono sposarsi in chiesa, comunicarsi e confessarsi a Pasqua e se qualcuno di loro è gravemente ammalato, chiamano il sacerdote per l'Estrema Unzione». Ma quando il loro parroco nega loro i sacramenti, vanno da un

altro sacerdote! Poté quindi verificarsi il fatto che in un luogo della Toscana, in cui i comunisti ottengono regolarmente tre quarti dei voti, il numero di chi si accosta alla comunione pasquale corrispondesse circa ai tre quarti della popolazione adulta. L'italiano, cattolico nella sua radice ma, negli strati sociali più bassi, ancora analfabeta in alta percentuale, poiché da secoli fino a tutt'oggi è socialmente sottosviluppato, l'italiano lavoratore crede di non potersi altrimenti difendere dalle clamorose ingiustizie sociali imperanti nel suo paese se non dando il suo voto a un partito, il quale non gli faccia soltanto promesse sociali, ma sia in grado di procurargli un lavoro per mezzo di sindacati influenti e bene organizzati. In generale l'italiano medio non si rende pienamente conto che con il suo voto egli appoggia le segrete e ben camuffate mene politiche dei comunisti: la teoria e la politica non sono il suo forte. Così egli crede, malgrado la sua libera adesione sul terreno sociale al partito comunista, di avere un diritto ai sacramenti della sua religione cattolica, a cui è legato nel profondo, anche se non sempre del tutto consapevolmente. Questo comportamento paradossale dei votanti comunisti «cattolici» costituisce una grave crisi per la cura d'anime: si potrà nel futuro risolvere? Si hanno fondate speranze di giungere a una soluzione per mezzo delle donne italiane, che già oggi votano per il comunismo in minima parte ed hanno ancora un influsso quasi matriarcale sull'uomo. Se poi finalmente l'indirizzo sociale all'interno dei partiti di governo dovesse prevalere, in modo da debellare il comunismo, le donne italiane potrebbero accostarsi ai santi sacramenti insieme con i loro mariti, di nuovo in modo regolare e senza scrupoli di coscienza. Questa sarebbe una grande vittoria per la Chiesa cattolica, anche perché, come il presente volume tende a dimostrare, i sacramenti e i sacramentali sono pur sempre i mezzi più efficaci per rintuzzare l'ardire dei demoni.[3]

[1] Contenuto nel *Pontificale*, *Rituale* e *Messale romano*.

[2] *Ruhrwort* (settimanale della diocesi di Essen) del 28 maggio 1960.

[3] *Ruhrwort* del 30 e 21 maggio 1960.

8

Discernimento degli spiriti

Dopo aver presentato nella prima parte i «demoni nel piano della creazione» dando ragione del loro essere, della loro esistenza e della loro presenza in generale, dovremo ora, in questa seconda parte, considerare più in particolare i «demoni all'opera» e indagare di quali mezzi essi dispongono nella lotta senza quartiere che conducono contro gli angeli custodi, nell'audace tentativo di ostacolare agli uomini l'ingresso nella «comunità dei santi», dalla quale essi stessi furono un giorno esclusi. Ma come mai si possono conoscere i demoni all'opera?

Il presupposto indispensabile è il *discernimento degli spiriti*. Si tratta di un compito ascetico di grande importanza, che non sempre si svolge con successo. Infatti una certezza assoluta nel discernimento degli spiriti può essere data solo dalla rivelazione. Se per esempio il Salvatore divino, nelle diverse scene del Nuovo Testamento in cui scaccia i demoni dagli ossessi, parla di demoni, non c'è assolutamente dubbio alcuno che in quel determinato caso si sia realmente trattato degli angeli decaduti. Ma non ogni altro discernimento degli spiriti raggiunge un così alto grado di certezza. Anche il dono straordinario del discernimento degli spiriti, concesso ai primi cristiani, del quale fa menzione san Paolo (*1 Cor* 12,10), non era del tutto «infallibile». Noi, che non abbiamo i doni carismatici, dobbiamo accontentarci della «certezza morale», che si fonda sulla probabilità, la quale può essere più o meno grande e talvolta anche grandissima, ma rimane sempre probabilità. Perché? Per-

ché la nostra mente condizionata dai sensi può sbagliare già di per se stessa sempre, ma in modo tutto particolare allorquando si trova davanti (e questo è il caso dell'attività dei demoni) a un'irruzione del mondo pretersensibile in questo mondo terrestre e sensibile, il solo che adeguatamente possiamo conoscere. Anche qui dobbiamo rassegnarci alla nostra condizione: ma noi ben sappiamo che questa nostra inferiorità sulla terra è la nostra forza per il cielo!

Un'altra difficoltà per un chiaro discernimento degli spiriti è la formidabile arte che hanno i demoni di sapersi *truccare*. Come gli angeli buoni, anche quelli decaduti possono, sempre, ben inteso, se Dio glielo concede, apparire in forme e figure che potremmo dire aeriformi ma pur tuttavia visibili e percepibili, e si servono di questa facoltà naturale come «scimmie di Dio», per apparire anche in forma luminosa (*2 Cor* 11,14), anzi addirittura nella figura glorificata di Cristo Signore. Basta leggere i mistici, specialmente santa Teresa la Grande e santa Gemma Galgani, per vedere come essi, nelle frequenti apparizioni di Cristo, dovevano ogni volta lottare per capire se si trattasse di un'autentica apparizione di luce oppure di un abile trucco del demonio. I più famosi teologi si sono ripetutamente occupati della questione; le loro opinioni si possono riassumere nella seguente regola: un'apparizione di Cristo non può mai essere accolta con atti di irriverenza (come qualche volta fu consigliato); perché la figura esterna del Signore rimane sempre degna di tutto il rispetto, quand'anche, con sacrilego abuso, se ne servano i demoni allo scopo di trarre in inganno. Ma prima di ogni vera e propria adorazione, davanti a un'apparizione di Cristo, bisogna fare, circa il suo contenuto, un'esplicita riserva del seguente tenore: a meno che non si tratti di un miraggio diabolico. Un mezzo provato ed efficace è anche quello di nominare il nome temuto di Gesù, e fare insieme dei segni di croce e usare l'acqua benedetta; tutto ciò potrà quasi infallibilmente costringere i demoni a lasciar cadere la maschera e ad abbandonare il campo. Ciò vale parimenti di tutte le altre apparizioni: della Madonna, dei santi e anche dei morti.

Oltre che dietro apparizioni corporee, i demoni possono nascondersi anche dietro le cosiddette apparizioni immaginarie, che essi possono suscitare nella fantasia o immaginazione

sotto forma di visioni. Fantasia, passioni, istinti e memoria sono il campo d'attività preferito dai demoni, perché qui possono operare non avvertiti, in un primo tempo, dall'intelletto e dalla volontà. Così è loro possibile, per esempio, ricomporre in modo nuovo immagini sensibili preesistenti, sopprimendo un particolare, accentuandone un altro: fare insomma, come fa il fotografo quando ritocca le fotografie; non possono però produrre nuove immagini, come per esempio fare apparire nella fantasia di un cieco nato le immagini proprie di chi ci vede. Possono inoltre attenuare o spegnere la coscienza della colpa, oscurando le immagini corrispondenti impresse nella memoria; viceversa possono suscitare un falso senso di colpa, mettendo in forte evidenza un peccato passato, magari solo immaginario, e stornando l'attenzione dall'idea del perdono già ricevuto con la confessione e la penitenza: ed ecco nascere così scrupoli che sembrano inestirpabili. Oppure possono rievocare e far sorgere dalla memoria, sotto forma di apparizioni fantastiche, le immagini di persone defunte già venerate e così far risuonare nella fantasia voci illusorie, che vengono scambiate per «messaggi dall'aldilà». Solitamente però questi messaggi (ed ecco un importante segno distintivo!) contrastano, da principio solo un po' e dopo sempre più spesso e più apertamente, con l'insegnamento della Chiesa. Ciò può accadere anche nel sonno naturale come pure nel sonno artificiale detto trance: in entrambi i casi dunque fuori dal controllo della mente e della volontà.

Altrettanto si deve dire infine, in modo ancora più particolare, del cosiddetto «subcosciente», nel quale rientra anzitutto quello che la memoria ritiene sì, ma senza averne chiara coscienza, e poi, senza differenze rilevanti, tutto ciò che è stato oggetto di una repressione della psiche, vale a dire ciò che, cacciato via dal piano della coscienza, ha trovato rifugio in un piano inferiore, detto della subcoscienza. Qui i demoni possono lavorare indisturbati, facendo nascere dai desideri repressi (che non sono però sempre esclusivamente di natura sessuale, come ben pensava da principio Sigmund Freud) dei complessi e facendo poi in modo che questi complessi, attraverso i più imprevedibili meandri della psiche, con la fissità caratteristica degli stati isterici, acquistino sempre maggior

risalto, fino allo stadio finale (e non è caso raro) di una malattia mentale grave o addirittura non più guaribile.

Siamo dunque noi abbandonati in balia di tutti questi possibili influssi diabolici, senza luce per poterli smascherare e senza possibilità alcuna di resistenza? No! Non, per fare un caso, nel sonno naturale: non preghiamo forse noi (dico dei sacerdoti e così pure di molti laici che oggi aderiscono al movimento liturgico) nell'orazione di compieta che chiude la nostra giornata, premunendoci con scongiuri contro «il nostro nemico» e «la suggestione dei sogni e le fantasie della notte», che minacciano di contaminarci? Se poi, tuttavia, insorgessero degli attacchi, cui non possiamo resistere, saremmo sempre esenti da ogni responsabilità morale. Non così però si può dire dello stato di veglia: allora abbiamo la possibilità e il dovere di custodire intatta la libertà della nostra volontà, per mezzo di una disciplina ascetica della volontà stessa e dei pensieri. La libera decisione della volontà è la chiave che apre o chiude ai demoni l'accesso nella cittadella della nostra anima. Contro la libera volontà dell'uomo, che ha preso una decisione, i demoni sono impotenti. Guai a noi però se diventiamo negligenti, se non vigiliamo di continuo, se lasciamo subentrare o, peggio, se provochiamo un indebolimento, un rilassamento o magari una paralisi della volontà. Allora cadiamo in uno stato di ebbrezza, in una specie di trance e così, quasi fuori dai sensi, incoscienti e abulici, scivoliamo nel regno del pretersensibile, per il quale non siamo stati creati. Allora brancichiamo nel buio come ciechi e incontriamo ben presto figure ignote e bizzarre, forme fantastiche che non abbiamo prima mai viste e che ci incutono terrore, diventiamo cioè vittime di allucinazioni, che sono così definite: «Percezioni a cui nella realtà non esistono oggetti corrispondenti»; mentre invece, per evitare fraintendimenti, sarebbe più esatto dire che gli oggetti corrispondenti non si danno solo nella realtà «sensibile». Ma il terreno su cui ci stiamo muovendo trascende i sensi e gli oggetti che vi si trovano, naturalmente, ci si presentano solo in modo assai indeterminato, per cui non li possiamo cogliere come «veri», in senso proprio; perché nel mondo che trascende i sensi non valgono più le nostre verità, le nostre leggi dello spazio e del tempo, le nostre «tre dimensioni». Eppure vi si trovano «oggetti» che hanno un'attività loro propria, evidentemente pretersensibile. E parimenti ci sono in quel mondo esseri spirituali, che noi possiamo incontrare e che potranno offrirsi come guide di ciechi a noi che erriamo qua e là come ciechi. Questi esseri non saranno certamente gli angeli, perché è per nostra colpa, per una volontaria abdicazione alla nostra libertà, che ci siamo cacciati nei pericoli di quel regno sconosciuto. Guide di ciechi saranno piuttosto i demoni che stanno sempre in agguato: e potrà essere considerato come un atto della misericordiosa giustizia di Dio il lasciarci, nel mondo pretersensibile, a salutare castigo e correzione, in balia dei demoni, pressappoco come faceva san Paolo, il quale più volte ha «consegnato a Satana» certi peccatori, «a distruzione della carne, affinché le loro anime fossero salve nel giorno del Signore Gesù» (*1 Cor* 5,5 e *2 Tm* 1,20).

La demonologia speculativa si vede oggi confermata, in diversi punti della sua interpretazione del pretersensibile, dalla recente psicanalisi sviluppata nella propria scuola dallo psichiatra svizzero C.G. Jung sulla base di osservazioni fatte sui suoi malati e di affermazioni raccolte sulla loro bocca. Accanto al subcosciente personale, in cui si raccolgono i contenuti della memoria filtrati oltre la soglia del cosciente, come pure i contenuti psichici di desideri insoddisfatti e repressi, anche Jung accetta l'esistenza di un dominio generale dell'«inconscio collettivo», che deve essere determinante per tutta l'umanità e che, in contrapposizione all'inconscio personale ancora del tutto compreso nell'ambito del sensibile, presenta una sfera che si può paragonare al regno del pretersensibile da noi descritto. Ora questo inconscio collettivo, che Jung considera espressamente come un'«ipotesi», egli lo vede popolato dagli «archetipi», «personalità attive», di cui però deve confessare: «Non sappiamo assolutamente da dove, in ultima analisi, derivi l'archetipo». Secondo Jung tutti gli archetipi hanno un carattere positivo, favorevole, chiaro, che orienta verso l'alto, e un carattere che si volge verso il basso, in parte negativo e sfavorevole e in parte d'aspetto largamente neutrale. Questa è esattamente la descrizione dei démoni pagani che volevano essere allo stesso tempo buoni e cattivi. Ed è proprio Jung che chiama gli archetipi «démoni immortali», dal dominio dei quali provengono «innumerevo-

li idee spontanee». Infine Jung parla in questo contesto del «pericolo fondamentale» che sta contro di noi in agguato in questo inconscio collettivo, e precisamente del pericolo della «possessione», come egli dice espressamente, del pericolo «di cadere sotto l'influsso fascinatore degli archetipi», se, per qualche infermità mentale, non si è più in grado di «dominare l'inconscio».

Per noi non è difficile «sapere da dove, in ultima analisi, derivi l'archetipo»: precisamente da una deformazione della rivelazione cristiana, che conosce da un lato angeli buoni con «carattere che orienta verso l'alto», e dall'altro demoni cattivi con carattere sfavorevole che guida verso il basso; ma non demoni con aspetti buoni e cattivi nello stesso individuo; e naturalmente neppure demoni neutrali. È esatto invece che i demoni, abitando in una sfera dell'«inconscio collettivo» non immediatamente accessibile alla nostra coscienza, legata ai sensi, minacciano chiunque trapassi nel regno pretersensibile e si esponga così al «pericolo originale» della possessione o di un più grave disturbo spirituale. Il fatto che Jung, nonostante qualche rassomiglianza delle sue teorie con la verità, non sia giunto a una concezione dei demoni teologicamente accettabile, dimostra ancora una volta quanto sia difficile «il discernimento degli spiriti».[1]

Travestimento dei demoni non subito percepibile e, da parte nostra, debolezza della volontà, o magari abdicazione della volontà nella trance, sono i due gravi pericoli, dei quali ci dovremo occupare ripetutamente nei seguenti capitoli, dove ci accingiamo a considerare più da vicino e più in particolare l'attività dei demoni. Ci si chiederà se vogliamo prendere in considerazione tutti i campi dell'attività del pensiero e della volontà umana e se non sarà forse troppo, dato anche che è così difficile discernere gli spiriti. Rispondiamo: No! E proprio per quella ragione! Noi dobbiamo semplicemente essere pronti a ogni sorpresa da parte dei demoni travestiti e dobbiamo perciò prevenirli con le nostre misure di difesa, delle quali fa parte anzitutto una volontà libera, vigilante e sempre pronta alla lotta. Dobbiamo premunirci seguendo l'esempio della Chiesa, che, nella sua liturgia, si preoccupa di esorcizzare la materia dei sacramenti, come l'acqua e l'olio, senza di che pare evidente che ci si debba aspettare un influsso pericoloso da parte dei demoni. Con la vaccinazione il medico previene una possibile infezione o malattia, immunizzandoci contro di essa. Non vorremo noi seguire questi esempi e immunizzarci, cioè renderci refrattari ai veleni inoculati dai demoni, per mezzo della vaccinazione spirituale di una preghiera, che ci appresti le armi di difesa, e anche con qualche tentativo di esorcismo? La risposta può solo essere affermativa, specialmente se apriamo i nostri occhi sulla realtà del momento presente e se fin d'ora teniamo conto, nel nostro piano di difesa, della fine apocalittica dei tempi, come s'è accennato nel primo capitolo.

A dispetto di ogni demonofobia, che si ritrae con troppa paura dall'occuparsi di questioni demonologiche, noi ci proponiamo con tranquilla sicurezza di rendere qui in forma succinta ciò che abbiamo potuto trattare esaurientemente nel secondo volume dell'opera maggiore, il quale in realtà non si può dire che sia stato del tutto esauriente; infatti il mio «archivio demonologico» contiene materiale e fonti per un'opera che, in origine, era stata concepita in cinque volumi, ma che, naturalmente, non sarebbe stata «sostenibile», nelle attuali circostanze, né per editori paurosi del rischio né per lettori superoccupati e a corto di tempo [II, 1-14].

[1] C.G. Jung, *Conscio e inconscio*, in *Contributi alla psicologia*, 1957 (Biblioteca Fischer, n. 175).

9
La possessione diabolica

Incominciamo la serie delle impugnazioni diaboliche con la più grave e pericolosa, che rappresenta nel contempo la più profonda umiliazione per l'uomo: la possessione diabolica. Essa presuppone quasi sempre dei fatti che le preparano la via. Ogni uomo, anche non peccatore, è esposto a tentazioni da parte dei demoni, cui però può opporre resistenza per mezzo dell'ascesi cristiana: poiché «Dio è fedele» e «non permetterà che voi siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi procurerà anche la via d'uscita, affinché possiate sopportarla» (*1 Cor* 10,13). Se però noi abbiamo resistito fiaccamente o non abbiamo resistito affatto a una tentazione, questa può trasformarsi in seduzione, come avvenne nel paradiso terrestre, e infine farci giungere al peccato completo. Ora è certo che il demonio non è la causa immediata di tutte le tentazioni, ma indirettamente lo può ben diventare, allorché, per opera della sua seduzione, il primo peccato è consumato. E che egli per lo meno possa immischiarsi in tutte le tentazioni non è da mettere in dubbio, perché lo stare all'erta, alla caccia delle occasioni, specialmente per i demoni in diretta competizione con gli angeli custodi, fa parte dei compiti malvagi che essi si sono volontariamente scelti. Se poi il peccato si ripete e diventa abituale, il legame con i demoni diventa sempre più stretto e può portare all'«ossessione» (il termine non è da confondere, come si suol fare, con quello di «possessione»). Questa espressione rende plasticamente l'idea: l'uomo è considerato come una fortezza, che viene assediata (in latino *obsidere*) dai demoni. Comandante della fortezza è l'anima; essa regge il corpo, che è più precisamente la fortezza. La libera volontà con cui l'anima governa è ancora disponibile, ma ormai colpita e indebolita dal peccato e fors'anche da stati di trance voluti o permessi. È ancora possibile una difesa della fortezza, si potrebbe tentare una sortita, mettere in rotta il nemico e ottenere la liberazione, tutto ciò con il pentimento e la penitenza. Molto spesso però è troppo tardi. Con un ultimo attacco a sorpresa i demoni riescono a espugnare la fortezza, il comandante viene deposto e sostituito con il capo dei nemici, il demonio, che ormai comanda da solo nella fortezza, cioè si serve del corpo come di uno strumento senza volontà. Il comandante di prima, l'anima, è ancora tollerata nella fortezza, ma è privata di tutte le sue funzioni e competenze e rimane prigioniera nel suo proprio corpo. Questo è il punto critico estremo di una possessione del corpo da parte del demonio, è lo stato di perfetta enstasi, quale l'abbiamo descritto nel capitolo 6, servendoci di questa espressione per indicare l'arresto e la proscrizione dell'anima per opera del demonio suo vincitore e usurpatore; e nello stesso tempo è questo, per l'anima, il più alto grado di trance, con la soppressione dell'attività di pensiero, di memoria e di volontà, che porta però con sé l'esclusione di ogni responsabilità e quindi della possibilità di peccare: per l'anima e per il corpo, che rimane insensibile come una marionetta, anche a lesioni che vengono dall'esterno. Questo grado di possessione diabolica però non dura quasi mai molto a lungo, ma è intercalato da periodi di quiete, in cui il demonio può perfino lasciare temporaneamente il corpo, per poi tornare di nuovo all'assalto, approfittando di un'occasione favorevole, quando la vittima comincia ormai a sentirsi sicura.

Il pensiero che un demonio possa entrare in un corpo umano riempie spesso di atterrito stupore chi non è seriamente istruito in materia religiosa, perché dentro di sé si rappresenta sempre il diavolo con corna, coda e piedi di caprone. Da qui la tendenza ad assumere un atteggiamento scettico di fronte all'insegnamento della Chiesa sulla possessione diabolica, che pure è materia di fede. Ma il demonio non ha corpo e perciò non si può avere con lui nessun contatto corporale: ché anzi il demonio sta al di sopra dello spazio e del tempo

ed è presente nello spazio solo dove agisce. Così è presente in noi quando esercita un influsso sulla fantasia, gli istinti e le passioni, del che abbiamo parlato nel capitolo precedente: è lì, dentro il nostro corpo, che i demoni agiscono, anche se si tratta di una piccola tentazione.

È con ansia però che ci si chiede perché mai Dio, infinitamente buono, permette gli assalti così umilianti della possessione diabolica, e non solo nei peccatori, ma anche negli innocenti. Ora, per ciò che riguarda i peccatori, diciamo che ben peggiori sarebbero le pene dell'inferno, che non possono essere mitigate e sono eterne, mentre la possessione può essere interrotta dagli esorcismi. Quanto alla *possessione degli innocenti*, essa non è che un dolore fisico, non una macchia morale, un dolore come gli altri, che Dio permette a fin di bene. In tutti i tempi ci furono degli innocenti posseduti dal demonio. Nel Nuovo Testamento, i primi tre evangelisti riportano l'episodio di quell'innocente «ragazzo lunatico», la cui possessione fu destinata a dimostrare la potenza dei demoni, di fronte ai quali perfino alcuni Apostoli erano stati impotenti e che crollò solo per la parola onnipotente con cui il divin Salvatore scacciò dal ragazzo il demonio possessore (*Mt* 17,14-20; *Mc* 9,14-29; *Lc* 9,37-43). Gli innocenti posseduti sono anime di persone sante votate al sacrificio, che accettano la possessione, qualora ne cadano vittime, come sofferenza espiatrice, per combattere in luogo di altri la dura battaglia con il demonio e salvare con la loro vittoria altre anime, che per conto loro non avrebbero la forza per condurre con successo quella battaglia. Queste vittime innocenti soffrono nel nascondimento e perciò non si deve parlarne o scriverne in pubblico. Non molto tempo fa un libretto che ne parlava fu proibito alla sua prima tiratura. E giustamente: poiché altrimenti persone non chiamate a tanto e immature potrebbero essere indotte ad abbandonarsi volontariamente, in un accesso di sconsiderato fervore mistico, in preda alla possessione e così andare in perdizione. Ma ci sono anche oggi delle autentiche anime-vittime, e in numero non trascurabile, tant'è vero che recentemente un esorcista sperimentato ha redatto delle regole per la loro direzione, perché non manchino loro direttori competenti, dei quali, nella lotta eroica e pericolosa che esse combattono, non possono fare a meno.

L'effetto degli *esorcismi*, a meno che non siano compiuti in via eccezionale da persone dotate di grazie carismatiche (come nei primi tempi cristiani), non è infallibile. Ma «anche se gli esorcismi in uso non possono sempre avere come effetto la totale espulsione dei demoni, ottengono tuttavia sempre di indebolire la loro potenza».[1] Oggi gli esorcismi possono essere effettuati solo dai sacerdoti «con il permesso speciale ed esplicito del vescovo», in forma semplice o solenne. Dietro di loro c'è tutta l'autorità esorcizzante che la Chiesa ha ricevuto da Cristo. Esorcismi privati, anche in forma libera, possono essere usati, come efficaci preghiere, sia da sacerdoti sia da laici. Il *Codice di diritto canonico* dei canoni 1151-1153, come pure il *Rituale romano* nel titolo XII, danno esatte indicazioni e regole per gli esorcisti e gli esorcismi. Di quest'ultimo libro uscì nel 1952, sotto Pio XII, una nuova edizione che contiene, nelle note introduttive sugli esorcismi, due modifiche, piccole ma significative, rispetto alle edizioni precedenti; infatti lì dove prima si diceva che si devono distinguere i segni della possessione da quelli della malattia, oggi è aggiunto: in particolare da quelli delle malattie «psichiche» (le quali, al tempo della redazione dell'antico testo, circa il 1614, non erano ancora sufficientemente note). Inoltre, nella enumerazione dei «segni» della possessione, non si dice più: «Segni *sono* i seguenti», ma solo, con maggior precauzione: *possono essere*. Poi però questi segni vengono enumerati senza modifiche: 1) «Parlare e comprendere lingue straniere» (in battute e controbattute prolungate e quindi non solo il pronunciare parole singole): questo è il segno principale della possessione; 2) «Lo scoprire cose lontane e nascoste»; 3) «Prove di forza superiore all'età e alle condizioni naturali della persona posseduta». A quanto pare la Chiesa, in questo nostro tempo, si preoccupa soprattutto di ammonire ed esortare alla cautela e di escludere ogni facile credulità in questa delicata materia. A ciò obbliga anche qui la difficoltà del discernimento degli spiriti. La certezza sulla realtà della possessione si potrà avere raramente e per lo più nel caso di un esorcismo o di una prova di esorcismo. Solo in caso di certezza però si può compiere l'esorcismo pubblicamente e con rito solenne; altrimenti si può fare solo in forma semplice e silenziosa, per la quale basta anche una «buona probabilità» e il sospetto di una pos-

sessione. Una regola importantissima è inoltre questa: quando non si sia raggiunto un certo grado di certezza nel caso di una supposta possessione diabolica, osservare il più rigoroso silenzio, soprattutto davanti al paziente, affinché egli non perda la testa dalla paura e, fiaccato nella volontà, non apra così davvero le porte al demonio, che magari fino a quel momento non era ancora entrato in azione.

Non è senza riluttanza che mi accingo a descrivere lo svolgimento di un esorcismo. Mi auguro che nessuno coltivi il desiderio di assistere un giorno alla lotta di un esorcista con il demonio presente in una persona caduta, senza propria colpa, in suo possesso. È una scena indescrivibile e raccapricciante. Più volte a Roma, per motivi professionali, in qualità di scrittore di cose demonologiche, ho potuto assistere a esorcismi (i curiosi non vengono ammessi). Si trattava di una persona innocente, posseduta solo di tempo in tempo, la quale altre volte, dopo un esorcismo, aveva avuto delle pause di sollievo. Già il passaggio dallo stato di riposo alla crisi della possessione era sconvolgente; il volto normale della persona ancora quieta si contorceva tutt'a un tratto in una smorfia, con i tratti di chi si difende con tensione violenta, ma inutilmente, contro qualche cosa, e subito la voce del demonio prendeva a parlare per bocca della persona nuovamente posseduta, prorompendo in una cascata di bestemmie contro Dio e di ingiurie all'indirizzo dell'esorcista. Quella sventurata persona udiva tutto essa stessa, come noi, con visibile spavento, ma non poteva far nulla per impedire al demonio di parlare, non solo, ma di passare anche a vie di fatto assalendo con il suo braccio l'esorcista, che era un alto prelato, e togliendogli più volte il Rituale dalle mani. Ogni tanto il demonio faceva saltare la sua vittima, con alte strida, sui banchi della cappella in cui l'esorcismo aveva luogo, con salti acrobatici da rompere l'osso del collo, così che angoscia e paura afferravano lo spettatore. Ma non succedeva nulla: il corpo si rivelava insensibile ed era solo portato qua e là dal demonio (come avvenne nelle tentazioni di Cristo, naturalmente senza possessione). La persona posseduta rimaneva incolume e non diventava neppure rauca malgrado quelle grida prolungate e convulse. Al contrario, alla fine dell'esorcismo si sentiva di nuovo bene di corpo e di anima, e per un certo periodo di

tempo i demoni la lasciavano in pace. Per chi è stato spettatore però rimane un'esperienza indimenticabile e tremenda questa d'aver visto il demonio celebrare il suo macabro trionfo sull'uomo, con la persuasione di contraffare l'incarnazione dell'Uomo-Dio o la mistica unione dell'anima con Dio. In questa luce infatti si può intendere la possessione, nella sua stretta congiunzione fra demonio e corpo umano e in quella quasi incomprensibile coabitazione di anima e demonio in un medesimo corpo, che pure dovrebbe essere tempio di Dio. Per me personalmente quest'esperienza fu contraddistinta da una nota tutta speciale perché, nella mia qualità di demonologo, ho provocato il più profondo disappunto del demonio, il quale, fischiando come un serpente e indicandomi con il dito della sua vittima, se ne uscì con queste parole: «La penna di questo signore scrive contro di me». Sono passati sedici anni da allora e io ho continuato a scrivere, senza lasciarmi sviare da critiche sia pure bene intenzionate, perché quel giorno ho saputo, proprio dalla bocca di colui che accuso, che ero sulla giusta via.

Si è tentato spesso, anche da parte cattolica, di negare o interpretare malamente la possessione diabolica, che è verità di fede, quasi si trattasse solamente di *malattia o anomalia mentale*. Riferiremo qui, come esempio non buono ma assai caratteristico, l'«esperimento» del professor L. Staudenmaier, il quale ha tentato di dimostrare «che esiste una *possessione* patologica e un diavolo che sono del tutto naturali».[2] La via per cui Staudenmaier giunge a questa sorprendente scoperta fu quella della scrittura automatica, intrapresa per consiglio di uno spiritista; entrato in trance per quella via, Staudenmaier divenne lui stesso un medium spiritistico e ebbe ben presto esperienza viva degli «spiriti maligni», che però ritenne semplici allucinazioni, vale a dire «diavoli patologici». Queste «personificazioni diaboliche» Staudenmaier le sentiva localizzate nella zona dell'«intestino crasso», avvertendo invece nella zona dell'«intestino tenue» le «personificazioni di carattere religioso» contrapposte alle prime. Dalla pressione fisica dell'intestino crasso su quello tenue deriverebbero le allucinazioni di una lotta fra le personificazioni diaboliche e quelle celesti (presumibilmente in «tutte» [!] le religioni). Ma tanto basti! Staudenmaier, il quale voleva spiegare natural-

mente la possessione, è stato lui stesso, almeno temporaneamente, posseduto attraverso la trance, ed è finito in stato di quasi demenza schizofrenica nell'ospedale dei Fatebenefratelli dell'isola Tiberina di Roma, proprio là dove una volta, nel tempio di Esculapio, i pagani, entrando volontariamente nella trance del sonno estatico, speravano di scoprire i misteri del mondo che sta oltre i sensi, come appunto aveva tentato anche Staudenmaier. La trance si è sempre rivelata, fino dal lontano sciamanismo, come il mezzo più sicuro per i demoni di ridurre gli uomini preda delle loro trame sconcertanti e menzognere.

Il libro di Staudenmaier ha suscitato a suo tempo grande interesse, specialmente fra i nostri nemici, e qualche volta anche oggi ci viene messo avanti come obiezione. Ma con scurrilità di quel genere non si può certo risolvere il problema: «Possessione o malattia mentale?». Questo problema esiste in realtà. Fortunatamente da qualche tempo possediamo una trattazione fondamentale di questa materia scottante nel libro *Gli indemoniati*, già menzionato sopra, del romano monsignor Corrado Balducci. Qui vengono indagate, con obiettività strettamente neutrale, tutte le rassomiglianze con la possessione diabolica che si riscontrano nelle malattie psichiche: nell'isteria, schizofrenia, epilessia, nelle allucinazioni e idee fisse, come pure nei fenomeni parapsicologici: dono delle lingue, lettura del pensiero, telepatia, chiaroveggenza e telecinesi. Vi si riconosce che l'origine di tutti questi fenomeni è principalmente naturale, pur ammettendo, fra le molteplici cause accessorie, la possibilità di un influsso diabolico. Di fronte a tutti questi fenomeni sussiste tuttavia la possessione di schietta origine demoniaca; essa non è ereditaria, come per esempio la schizofrenia; non vi ha luogo, come normalmente avviene nelle malattie mentali, una frattura della personalità all'interno dell'anima, bensì un nuovo spirito, lo spirito demoniaco, entra nel corpo dell'indemoniato accanto all'anima e la sostituisce nelle sue funzioni. Naturalmente ci sono somiglianze fra la possessione e i fenomeni della psicopatia e della parapsicologia: come potrebbe essere diversamente, dato che tutti e tre questi ordini di fenomeni rappresentano un'irruzione del mondo pretersensibile nel mondo terrestre sensibile e tutti e tre hanno come presupposto uno stato più o meno

grave di trance. Infatti anche nelle malattie mentali e nei fenomeni parapsicologici la libera volontà è in qualche modo indebolita ed è disturbata l'attività dei sensi. Perciò resta sempre data la possibilità di un influsso demoniaco come conseguenza della labilità volitiva connessa con lo stato di trance. Un indebolimento della volontà causato da malattia può facilitare ai demoni l'ossessione o la possessione, senza che per questo si possa dire eliminata la principale differenza fra psicopatologia naturale e possessione preternaturale: contraddistingue quest'ultima, fra l'altro, anche la furia infernale degli invasati contro tutto ciò ch'è di Dio e dei santi, la quale ben raramente, e mai fino a tali eccessi, si riscontra negli psicopatici.

Lo studio delle diversità fra possessione e malattia mentale non è facile né per il demonologo né per lo psichiatra: entrambi dovrebbero perciò collaborare. Balducci dà, per questa collaborazione, alla quale sono chiamati anche i familiari di ogni singolo paziente, delle indicazioni pratiche, che noi accettiamo di buon grado. Si possono formulare pressappoco le seguenti regole:

1) In caso di riconosciuta certezza di una possessione, i familiari devono senza indugio portare il paziente dal sacerdote. La stessa cosa dovrebbero fare i medici e gli psichiatri, qualora si imbattessero in casi che non sembrano di origine naturale. Se gli viene presentato qualcuno come vero ossesso, il sacerdote deve dapprima mantenersi in un cauto riserbo, e poi, senza far mostra affatto di un particolare interesse, deve farsi raccontare la storia di tutta la malattia. Se però dovesse giungere a una diagnosi positiva, allora dovrebbe far uso del suo potere di esorcista e procedere, con il permesso dei superiori ecclesiastici, a un esorcismo, in forma solenne o semplice, a seconda dei casi.

2) Nei casi, che saranno certo più frequenti, in cui esteriormente si notano solo i sintomi di un disturbo psichico o mentale, i familiari devono portare il malato da uno specialista. Essi stessi però possono tentare di mettere in chiaro, facendo uso di mezzi spirituali come segni di croce, invocazioni del nome di Gesù, preghiere silenziose alla Madre di Dio, debellatrice del serpente, reliquie, acqua benedetta e così via, se per caso non si riveli nel paziente l'occulta presenza di un de-

monio. Lo psichiatra poi, accanto ai suoi diversi test, potrebbe usare gli stessi mezzi spirituali come test demonologici; cosa che già da diversi anni io proposi in una discussione con alcuni psichiatri, nella quale poi il primario che vi prendeva parte osservò che lui lo aveva già fatto. Il sacerdote, al quale eventualmente un medico, conscio delle sue responsabilità, ha inviato un malato di mente come sospetto indemoniato, ha naturalmente mezzi ancor più efficaci per una buona diagnosi: oltre che usare i suddetti mezzi spirituali, egli può fare pure una prova di esorcismo, anche in forma solenne, e ciò parimenti se sia data solo una «semplice probabilità». Se poi con tutto ciò non si giunge a un risultato positivo, non si può intraprendere un esorcismo vero e proprio.

3) Infine si danno casi di misteriose malattie corporali, che si fanno beffe di ogni arte medica e perciò fanno nascere il sospetto che il demonio agisca in quel corpo senza darsi a conoscere (cosa che certamente egli fa volentieri) e si travesta sotto la maschera di un evento patologico moralmente neutrale. Familiari, medici, sacerdoti possono, in casi simili, usare solo i mezzi spirituali sopraccitati e rispettivamente gli esorcismi di prova. In seguito si potrà capire se non ci si trovi magari davanti a uno di quei casi di maleficio magico, che, per quanto rari al giorno d'oggi, pure si verificano ancora, e che richiedono, per essere superati, speciali misure. Ma su ciò torneremo parlando della magia [I, 344-62].

Recentemente nell'articolo *Possessione* del nuovo *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2, 1958, Karl Rahner ha ridotto il rapporto di tensione «possessione-malattia» e la soluzione di esso a questa semplice formula: «Malattia e morte possono e devono ... in ogni caso considerarsi anche come espressioni della potenza diabolica ... Premesso questo non è né possibile né, in fondo, importante, dal punto di vista religioso, tracciare un confine preciso fra possessione e malattia, tanto più che questa può essere sintomo e porta d'ingresso di quella.[3] Il dilemma radicale, se combattere il fenomeno per mezzo dell'esorcismo o della medicina, non si pone neppure esso, tanto più che ogni cristiano, anche nel caso della malattia più naturale, deve pregare per la guarigione». Questa compendiosità, adatta a un dizionario, potrà forse parere ai medici un po' troppo sbrigativa e, forse, anche un po' troppo

«partigiana», nel senso di una soluzione teologica. Ma non è detto, e neppur pensato, che ogni malattia debba essere guarita con gli esorcismi. Il «limite fra possessione e malattia» cesserà da sé di costituire una linea divisoria fra due campi avversi se sacerdote e medico, fin dagli inizi di una malattia, collaboreranno, aiutandosi vicendevolmente a salvare l'ammalato. È ben difficile che anche solo qualche volta un esorcismo possa recare nocumento, qualora sia eseguito in forma silenziosa e, per quanto è possibile, senza che il paziente lo avverta. E se in seguito si dovesse constatare che in realtà il paziente non era soggetto a nessun influsso diabolico, si potrà per lo meno attribuire all'esorcismo un effetto profilattico. Nella situazione odierna, non essendo ancora del tutto superato quel clima di diffidente riserbo rispetto alle questioni demonologiche, sussiste piuttosto il pericolo di recar danno ai pazienti rifiutando loro, per un eccesso di cautela, l'aiuto di un buon esorcismo. Il potere di esorcizzare è stato lasciato da Cristo, come un importante mezzo di salute, alla sua Chiesa: noi abbiamo il diritto e il dovere di fare di questo dono di grazia, secondo le norme e i suggerimenti della santa Chiesa, un uso cauto, ragionevole, salutare.

[1] Noldin, *Teologia morale*, III, n. 49, 3.

[2] Dr. L. Staudenmaier, professore all'Università di Monaco e di Frisinga, *La magia come scienza naturale sperimentale*, 2, 1922.

[3] Cfr. per esempio san Tommaso, *Summa theologiae*, 1, q. 115, a.5.

10

Il patto con il diavolo

Anche oggi (oppure proprio oggi, di bel nuovo) ci sono uomini che «si impegnano» in un patto con il demonio: certo, non più come una volta in un patto scritto e sottoscritto con il sangue, ma pure sempre con l'intenzione libera e piena di appartenere al demonio, allo scopo di ottenere da lui l'adempimento di desideri che diversamente sembrano irrealizzabili. È sempre ancora la volontà che apre le porte ai demoni. Poiché «se uno dei nostri pensieri non va loro incontro aprendo la porticina di uno dei nostri sensi, è impossibile ai demoni, che sferrano i loro assalti dall'esterno, diventare padroni della nostra anima», scrive il saggio maestro dei monaci della Chiesa orientale, Teodoreto di Ciro. Garantire ai demoni, con un atto cosciente e responsabile, libero passo nel mondo dei sensi: questo è fare un patto con essi; questo è mettere in gioco, per una felicità illusoria e temporanea, la salvezza dell'anima propria. E l'esito finale di un atto simile sarà sempre la dannazione eterna, senza possibilità di salvezza? No, anche chi stringe un tal patto ha fino all'ultimo respiro la possibilità di romperlo con il pentimento e la conversione, per quanto ciò gli sia reso difficile dal seduttore ch'egli stesso ha scelto: un patto con il diavolo non è irrevocabile.

La verità cattolica, non solo nell'area linguistica tedesca, ma anche in tutto il mondo letterariamente non sprovveduto, è stata oscurata e stravolta da quella storpiatura pagana del patto con il diavolo che si legge nel *Faust* di Goethe. Infatti Faust, al termine della seconda parte del dramma omonimo,

senza pentimento e conversione e senza ritrattare il patto con il demonio, viene salvato e precisamente dalla «dea» Maria (che Goethe ha preso coscientemente a prestito dai cattolici, disonorandola però con il titolo pagano di dea). Il modello a cui Goethe si è ispirato ha ben altro svolgimento: si tratta di una leggenda cristiana del VI secolo, la leggenda di Teofilo, nella quale Teofilo stringe per ambizione, dopo aver abiurato Cristo e Maria, un patto per iscritto con il diavolo; poi però, per intercessione della Madonna, si pente, si converte, revoca il patto, ottiene perdono e riceve di ritorno il documento scritto. Veramente nel lavoro storico *Volksbuch von Doktor Faust* (Libro popolare del dottor Faust) del 1587, Faust non ritratta il patto con il diavolo, ma per questo appunto non viene neppure salvato, anzi va «irrimediabilmente perduto». Questo è il retto modo di pensare dal punto di vista demonologico: senza ritrattazione del patto con il diavolo, niente salvezza!

Se proprio vogliamo lasciarci influenzare da un poeta, sarà meglio rivolgersi al «più grande demonologo della letteratura universale», cioè a Calderon, che ci ha lasciato una descrizione poeticamente perfetta e teologicamente irrefutabile del patto con il diavolo in due drammi religiosi: *Le catene del diavolo* e *Il mago dei prodigi*. In questo secondo dramma, ampliando poeticamente la leggenda di san Cipriano di Antiochia e di santa Giustina (dei quali parla anche la *lectio* III del *Breviario romano* al giorno 26 settembre), svolge la vicenda di un singolare patto con il diavolo, concluso sotto condizione, vale a dire con l'espressa riserva che il preveduto incantesimo d'amore del pagano Cipriano non possa soggiogare «la libera volontà» della cristiana Giustina. Il demonio accetta la «condizione» e si consola: «Anche se mi è interdetto di piegare con la forza la libera volontà ... potrò tuttavia muoverla». Ma s'inganna: tutti gli inganni e i miraggi s'infrangono urtando contro la virtù di Giustina. Cipriano diventa anch'egli cristiano e finalmente, sotto Diocleziano, tutti e due giungono alla corona del martirio. Il demonio deve confessare: «Con il suo sangue è stato cancellato lo scritto a me rilasciato!». Un patto con il diavolo «sotto condizione», non viene, per quanto ne sappiamo, rappresentato con tanto rilievo in nessuna altra opera, forse perché, dal punto di vista

cattolico, la «condizione» è, propriamente parlando, sempre sottintesa, in questo senso: che mai un demonio può direttamente influenzare la libera volontà, quand'anche gli venga concessa con un patto esplicito tanta potenza; egli non può né «incantare» un'anima virtuosa, come si vede in questo dramma, e neppure impedire la conversione di uno che abbia stretto un patto con lui.

Calderon riflette nella sua opera ciò che i grandi scolastici spagnoli, basandosi su san Tommaso, insegnarono, con ragioni teologiche, riguardo al patto con il diavolo. Essi distinguono un patto con il diavolo, *cosciente* e *diretto* e un patto con il diavolo *indiretto* e *tacito*, che consiste nel tener conto irragionevolmente (*vana observantia*) di segni, usi e presagi superstiziosi, «che non sono capaci di produrre certi effetti e non furono a ciò destinati né dalla natura né dalla Chiesa né da Dio; per cui l'uomo che fa uso di questi mezzi per sé insufficienti e ridicoli, può aspettarsi un effetto solo dai demoni». Egli rivolge con ciò una «silenziosa invocazione» ai demoni e stringe con essi un «tacito patto», perché non esiste nessun altro da cui possa aspettarsi il gratuito adempimento di quei segni e di quei presagi. Dal patto silenzioso però, se il demonio si sarà mostrato condiscendente alle invocazioni e avrà dato adempimento ai desideri, potrà saltar fuori un patto esplicito e stipulato con piena adesione della volontà; poiché a chi dà ai demoni il mignolo, come ben dice il proverbio, sarà presa ben presto tutta la mano.

Questo è il pensiero non solo degli scolastici, ma anche dei teologi dei tempi più recenti. La precedente citazione deriva da Noldin, la cui *Teologia morale* è servita da libro di testo a generazioni di candidati al sacerdozio e serve tuttora. Anche il teologo di Colonia Scheeben, certo non ancora superato, ritiene che veramente la «pratica cosciente ed effettiva» della superstizione si attua meno di frequente con il «concorso del diavolo» (e quindi per mezzo di un patto esplicito con il medesimo) che con tentativi in quel senso, e che «questo peccato» compare «più frequentemente sotto forma di invocazione tacita e implicita del diavolo».

Superstizione con il concorso del diavolo! Ecco due concetti di cui uno richiama l'altro. «La superstizione è un'apparizione diabolica», scrisse il fu arcivescovo di Colonia T.H.

Simar. Questo però non vuol dire che ogni pensiero superstizioso e ogni azione superstiziosa *debbano* verificarsi con il concorso diretto dei demoni; ma *può* accadere. Infatti c'è gran pericolo che, anche solo facendo uso di segni superstiziosi che si vogliono ritenere «innocenti», uno faccia appello implicitamente ai demoni e contragga quindi con essi un tacito accordo, che *può* avere come conseguenza un iniziale asservimento della volontà. Poiché se la libera volontà non è di continuo indirizzata a Dio, ma si fa negligente e si abbandona a forze e segni segreti, senza conoscerne ed esaminarne l'origine e gli effetti, ecco che cade, anche senza volerlo, in soggezione di quegli spiriti che si celano insidiosi dietro quei segni con lo scopo di accaparrarsi una volontà infiacchita. Questi ultimi due periodi li ho riportati qui di peso dalla mia *Demonologia* [II, 107-08], perché il mio pensiero su questo punto è stato più volte travisato, quasi che io esageri la «demonìa anche delle superstizioni innocenti». Invece Philipp Schmidt, che conduce da decenni, in articoli, scritti popolari e libri, una vigorosa guerra contro ogni sorta di superstizione, solo molto raramente rammenta la possibilità di un influsso del demonio in questo campo.[1] Io ritengo pericoloso, dal punto di vista apologetico, non parlare seriamente delle possibilità realmente esistenti di un concorso del diavolo in quelle pratiche e non mettere in guardia la gente come conviene. È logico che nessuno può pretendere di affermare con sicurezza la presenza di un influsso continuo e universale del demonio, cosa che io né ho mai fatto né faccio adesso, tanto più che conosco bene le difficoltà del «discernimento degli spiriti», come risulta a sufficienza dall'ottavo capitolo del presente lavoro.

Ma quali sono gli usi, i *segni*, i presagi osservati nella superstizione? Anzitutto sono da menzionare le due forme capitali di divinazione e magia, con i loro segni numerosi, di cui parleremo nei due prossimi capitoli. E poi il gran numero di segni e presagi di fortuna o di disgrazia. Portafortuna per esempio sono ritenuti i talismani, gli amuleti, le mascotte che ciondolano nelle automobili, quando non sono sostituiti dalla targhetta di san Cristoforo. Rientra in questo computo la «distinzione dei giorni», per cui per esempio il giovedì, come giorno di Giove e del germanico Donar (*Donnerstag*), gode

ancor oggi di una speciale considerazione che lo fa ritenere sacro e fortunato. Per stornare la disgrazia, si batte sulla tavola o su oggetti di legno a imitazione delle percussioni con cui i pagani credevano di fugare i demoni. Il ferro di cavallo portafortuna è incontestabilmente un avanzo del culto pagano del cavallo; anche lo spazzacamino si considera ancora oggi un portafortuna. Invece sono giorni infausti il venerdì, benché o forse appunto perché è il giorno della crocifissione di Cristo; e poi il giorno tredici, benché la Madonna di Fatima sia apparsa tutte le volte proprio il tredici. Anche il prete si dice che porti male, e qui pare proprio che c'entri il demonio. È significativo il fatto che la parola greca per indicare la superstizione è *deisidaimonia* il cui senso etimologico è: paura dei demoni. Per non provocare i demoni si fa uso diligente di quei segni, di cui potremmo prolungare l'esemplificazione. Ma a noi interessa di più spiegare il senso demonologico di tali segni.

Il già ricordato teologo e moralista Noldin scrive: «I segni sono chiamati *sacramenti del diavolo* (*sacramenta diaboli*), perché egli stesso, quando quelli sono fatti, produce l'effetto desiderato, come in adempimento di una promessa». Già Ugo da San Vittore parlò di sacramenti del diavolo e il veemente predicatore tedesco Geiler von Kaysersberg li chiamò «escrementi del diavolo», trovando sconveniente applicare a queste diavolerie la denominazione di sacramenti. Sì, si tratta proprio di contraffazioni diaboliche. Scrive Scheeben: «Come scimmia di Dio (*simia Dei*) il diavolo vuol fingersi Dio ... vuole contrapporre alla religione di Dio una religione del diavolo ... una chiesa del diavolo». Questa «anti-Chiesa», questa «sinagoga di Satana» (*Ap* 2,9) è formata dall'accolta di tutti coloro che, con il peccato, si sono assoggettati volontariamente alla «potenza del diavolo». E in modo del tutto speciale appartengono alla «chiesa di Satana» coloro che, in modo tacito o espresso, hanno stretto un patto con i demoni; costoro infatti occupano in tale «chiesa» il posto di «preti», come il noto teologo del Concilio di Trento, De Castro, spiegò a proposito di maghi, indovini e negromanti, che non lavorano mai con i demoni «senza un patto di qualche genere». Per mezzo di questo patto i demoni cercano di scimmiottare la consacrazione dei preti: il patto tacito farebbe di chi lo

contrae una specie di «novizio» o di «candidato all'investitura presbiterale»; il patto esplicito segnerebbe l'assunzione al «servizio del culto» nella sinagoga di Satana.

Ha forse osato l'abiettissimo Satana di scimmiottare nella sua «chiesa» anche il santissimo sacramento dell'altare? Ci sono le così dette «messe di Satana» o *messe nere*? Non c'è da dubitarne, per quanto le notizie al riguardo siano scarse e non sempre reggano a una critica seria. Scopo principale delle messe nere pare sia quello di profanare l'Eucaristia. Infatti non si sa finora se Satana abbia tentato di fingere la consacrazione dando, attraverso qualche immagine pseudosacrale, l'illusione di un mutamento. Egli si è sempre accontentato di irridere la santa Messa, facendo per esempio usare, in luogo di pane e vino, ostie di pece e liquido sulfureo o sangue di bambini uccisi; oppure nel caso che preti spretati avessero prima sacrilegamente consacrato, incitando a indescrivibili profanazioni dell'ostia santa, spesso congiunte con orrende orge sessuali durante e dopo la messa satanica nella quale talvolta serviva da altare il corpo di una donna nuda. Ma questi spaventevoli orrori nel pervertimento delle sacre cerimonie offrono proprio ciò che cerca un'umanità perversa: «Il piacere sadico provocato da quegli spaventi» e la «tortura morale» masochisticamente sopportata. La «magia sessuale» con cui i demoni ostacolano la procreazione e tentano, per quanto possono, di portare all'estinzione il genere umano, è uno dei mezzi principali di cui essi si servono nella lotta contro gli uomini, allo scopo di impedire loro la successione ai troni celesti ignominiosamente abbandonati. In questa luce si può comprendere la «castrazione cultuale», praticata da certi pagani, e anche la condanna del matrimonio da parte dei manichei e di altre sette, che avevano in orrore la generazione di una discendenza, come pure l'eresia sorta a Roma nel secolo XVII, per opera del prete spagnolo Miguel de Molinos, il quale insegnava di un «impulso demoniaco» verso atti sessuali al quale si può e si deve cedere: «Quando si è assaliti da un tale impulso, bisogna lasciar fare a Satana» anche nel caso che egli stimoli ad atti sessuali solitari. Per quanto riguarda l'omosessualità, essa corrisponde alle intenzioni del demonio, anche se non si può sostenere che vi sia sempre in gioco una sua opera diretta. Non si può però negare che possa esistere

una diretta interruzione della facoltà generativa a opera del demonio: se ne parlava ancora nel vecchio diritto canonico matrimoniale, in vigore fino al 1918. Risulta inoltre da recenti esperienze ricavate da indemoniati che si dà purtroppo ancora oggi il famigerato fenomeno degli incubi e dei succubi. Il demonio non rinuncia a nessuna occasione che serva ai suoi scopi tenebrosi.

L'ultimo scopo delle messe di Satana è il diretto *culto di Satana*, al quale egli tende come a meta suprema. Quale culto indiretto di Satana abbiamo presentato l'idolatria, spiegando che gli idoli non sono che maschere dietro alle quali i demoni si nascondono per ricevere le adorazioni dei pagani. Ma accanto a esso c'è sempre stata una diretta adorazione dei demoni, come per esempio presso i luciferiani nel Medioevo e oggi presso gli iazidi dell'Asia Minore, che sono detti appunto «adoratori del diavolo», poiché accanto all'altissimo Dio creatore adorano anche «l'angelo pavone» (Melek Ta'us), che non è altro che Satana, graziato, come essi erroneamente credono, da Dio. Ecco qui un giudizio della recente teologia: «Benché un espresso culto del demonio possa ritenersi limitato a una parte relativamente piccola dell'umanità, bisogna dire che la venerazione di forze nascoste e malefiche è diffusa largamente in tutto il mondo» (M. Schmaus). Corté riferisce di Londra quanto segue: «In tutte le zone di Londra ci sono centinaia di uomini e donne di elevata cultura e di famiglie distinte che adorano Satana e gli prestano culto permanente; la magia nera, la stregoneria, l'invocazione del diavolo, queste tre forme di "superstizione medioevale", vengono praticate ai nostri giorni a Londra in una misura e con una libertà sconosciute al Medioevo». Corté aggiunge: «Ciò che qui si dice di Londra vale con ogni probabilità di quasi tutte le grandi città del mondo. Assistiamo dunque attualmente in tutto il mondo a una vera esplosione di satanismo, a una specie di restaurazione dell'impero di Satana: questa è ciò che si potrebbe chiamare "l'attualità di Satana"».

La santa Chiesa è sempre intervenuta contro la superstizione, con avvertimenti, ammonizioni e castighi, in numerosi decreti papali e decisioni conciliari, di cui il succo è contenuto nel canone 2325 del Codice di diritto canonico, che suona così: «Chi pratica superstizione o commette sacrilegio dev'essere punito dal vescovo secondo la gravità della colpa, senza pregiudizio delle pene fissate *de iure* contro determinate azioni superstiziose o sacrileghe». Anche il canone 1261[2] tratta della superstizione e fa obbligo al vescovo di «vigilare che non venga introdotto nel culto pubblico o privato o nella vita quotidiana dei credenti qualche pratica superstiziosa». Un nuovo commento al canone 2325 sta per apparire a Roma per la penna di un teologo ungherese, il quale, nel suo giudizio sulla superstizione, segue un criterio anche più severo di quello mio del presente capitolo. Verso «minori peccati» però anche la Chiesa è indulgente. Nel volume *Il peccato*, a cura di monsignor Palazzini, che svolge una quarantina di argomenti di teologia morale, è trattato anche il tema «superstizione». La paura del numero tredici e quella, molto diffusa in Italia, del malocchio, vengono qui presentate come peccati piccoli e veniali. Invece, come vi si legge, la superstizione diventerebbe peccato grave qualora dominasse e governasse tutta la vita. Questo potrebbe accadere, come abbiamo spiegato, allorché il tacito patto con il diavolo diventasse trista abitudine, e perciò premessa e avviamento a un patto vero e proprio, con sovvertimento di ogni buona norma di discernimento degli spiriti.

In una delle mie conferenze demonologiche mi si chiese se è possibile «evocare» i demoni, cioè farli apparire. Ho risposto candidamente di sì, secondo verità (nel mio «armadio dei veleni», dove tengo i libri proibiti, ho anche delle istruzioni sul modo di «evocare i demoni»). Molti allora volevano sapere, e me lo chiedevano con pressante curiosità: «Come si fa?». E proprio da Roma mi è stato recentemente riferito di una conversazione più o meno scherzosa, nella quale un tizio sosteneva che fosse possibile sapere in anticipo dal diavolo, con discreta sicurezza di indovinare, i risultati del Totocalcio. «Ma sei sicuro?» domandava allora un tifoso del gioco. «Certo» rispondeva l'altro. «Ma come si fa? Perché io vorrei provare» incalzava il tifoso. «Ma non sai che questo sarebbe un patto con il diavolo?» «E be'? che male c'è?» (e chi parlava così non era un laico). Se queste cose accadono nel legno verde!... Veramente non si può mai prendere abbastanza sul serio un patto con il diavolo, di qualsiasi genere! *Principiis obsta*, si deve dire anche qui! [II, 79-126].

[1] Philipp Schmidt, S.I.: «È ogni forma di superstizione un fenomeno diabolico o un culto del demonio?», articolo nel giornale religioso svizzero, 1958, n. 31, pp. 372-73. La mia obiezione a Schmidt riguarda anche il titolo di uno dei suoi scritti popolari *Demonio-Superstizione*, che è preso dall'eretica *Storia universale della superstizione*, da respingere come assolutamente non demonologica. Non si può e non si deve parlare di un «Demonio-Superstizione» solo simbolico e impersonale, poiché non esiste nessun «Demonio-Superstizione», ma esiste una superstizione altamente demoniaca, dato che dietro ogni pratica superstiziosa demoni personalissimi mostrano le loro smorfie.

[2] Per un *lapsus calami* nella mia *Demonologia*, II, p. 108, è stato stampato 2161 anziché 1261.

11
La divinazione

Il fatterello appena riferito è un esempio di bramosia di conoscere il futuro, anche al prezzo di un patto con il diavolo. Già nel paradiso terrestre la voglia di sapere il futuro, acuita dall'intervento di Satana, ebbe una parte nella tentazione, allorché il seduttore fece a Eva la falsa profezia: «Non è vero che morirete» (*Gen* 3,4). Da allora i demoni sono rimasti falsi profeti e sempre hanno tentato di informare falsamente o con false prospettive l'uomo che, costantemente in preda al dubbio, si affanna a pensare al futuro, per sviarlo infine dietro la falsa idea di un destino ineluttabile (*fatum*) svuotando di ogni senso il compito della libera volontà. La divinazione dei demoni, la demonomantica, è da considerare, come più volte è stato notato, come una caricatura delle profezie fatte da Dio (Simar), come una contraffazione e perversione del vero profetismo, come un'arrogante pretesa del demonio di sembrare onnisciente come Dio.

Orbene, quali possibilità ci sono di prevedere il futuro? L'onniscienza è un attributo solo divino; solo Dio vede dall'alto tutti i nessi causali delle cose materiali da lui create, dall'inizio fino alla fine del mondo, e solo lui prevede in che senso si deciderà, all'infuori di quei nessi, in ogni tempo futuro, la libera volontà delle creature ragionevoli (spiriti angelici e uomini) e da quali imprevedibili cause non determinanti uscirà l'azione libera; questi futuri atti liberi (che si comprendono sotto il nome di futuribili) nessuna creatura li può prevedere. Però Dio può farli conoscere in certi casi singoli alle sue creature: così,

per esempio, egli fece annunciare dall'angelo Gabriele alla Vergine Maria l'incarnazione e la nascita di suo Figlio; e nell'anno 1917 ha fatto fare alla Madonna, a Fatima, delle profezie che hanno commosso il mondo, delle quali ora aspettiamo l'adempimento. Molte profezie uscirono nell'Antico Testamento per bocca dei profeti ebrei, nelle quali però si rivela come le profezie divine sono talvolta condizionate: il castigo annunciato da Giona alla città di Ninive non venne inflitto, perché i niniviti nel frattempo s'erano convertiti. Anche ad altri furono e sono comunicate delle profezie divine (per esempio a santa Margherita Maria Alacoque). Di essi dice Karl Rahner che certo hanno ricevuto le rivelazioni profetiche nello stato di contemplazione mistica «infusa»,[1] e quindi in uno stato di estasi, che visto esteriormente (in quanto interruzione di ogni legame di sensibilità) corrisponde allo stato di sogno o di trance, nei quali pure possono essere concesse da Dio rivelazioni circa il futuro libero, e precisamente nel sogno profetico e nella «seconda vista».

Possono anche i *demoni* predire il futuro dipendente dal libero arbitrio? San Tommaso ritiene possibile che qualche volta ai demoni possa essere rivelato «dallo Spirito Santo» per mezzo degli angeli qualche «vero», non per farne un uso malvagio, ma solo per uno scopo voluto da Dio. Forse si spiegano così certe misteriose notizie che vengono preannunziate servendosi di mezzi divinatori proibiti. Per sé però i demoni non possono fare nessuna predizione sul futuro libero. Tuttavia data la relativa indipendenza dalle strettoie dello spazio e del tempo, che consente loro un'ampia visione nel mondo che sta oltre la portata dei sensi, essi possono proporre congetture che talvolta non si scostano molto dal vero. Se per esempio si tratta di prevedere ciò che farà un determinato uomo nel futuro, essi dispongono a questo scopo di una profonda introspezione nelle disposizioni umane da cui potrebbero scaturire le decisioni; oltre a ciò c'è forse una grande quantità di gente, che fa ben poco uso della libera volontà, e segue invece più o meno le disposizioni e gli istinti del corpo, così che non è poi molto difficile prevedere che cosa finiranno con il decidere in futuro: cioè pressappoco quello che hanno fatto finora. Inoltre i demoni possono vedere con relativa chiarezza, dall'alto della loro posizione nel mondo pretersensibile, i rapporti di causalità delle cose materiali e ricavarne previsioni, che potranno poi sfruttare a scopo divinatorio. Comunque i demoni perseguono sempre scopi malvagi, sia che turbino e sconcertino con affermazioni vere e inattese, sia che ingannino e seducano con predizioni false e distorte. Non è infatti possibile agli uomini controllare le predizioni dei demoni: veramente essi possono bensì, nello stato di trance, essere rapiti fuori dei sensi e quindi trovarsi in una relativa indipendenza dallo spazio e dal tempo, ma, vagando in quel mondo come ciechi, non potranno mai neppure approssimativamente raggiungere le cognizioni dei demoni; nel migliore dei casi sarà loro possibile afferrare qualche idea un po' più precisa di quelle afferrabili in questo mondo sensibile, riguardo a future azioni libere e ai nessi causali che legano le cose terrestri; ma non è detto con ciò che di quelle idee possano servirsi anche nel mondo dei sensi: si può anzi chiedersi addirittura se saranno capaci di «tradurre» quelle esperienze pretersensibili in termini sensibili, o di rivestirle con immagini che le rendano accessibili ai sensi. Senza contare che, anche in questo lavoro di «traduzione» e di «volgarizzazione» così difficile da controllare, i demoni hanno largo modo di intrufolarsi, deformando e confondendo le idee. Sarebbe irriverente anche solo pensare che qualcosa di simile sia accaduto nell'annunciazione. (È vero che la Madonna, come racconta san Luca, alle parole dell'angelo «si spaventò e stette a riflettere su che cosa significasse quel saluto»; ma in ciò non è da ravvisare se non un alto esempio di come si debba applicare «il discernimento degli spiriti».) Rimane però possibile per i demoni insinuarsi anche nelle rivelazioni private. Infatti tutti i veggenti, come per esempio quelli di Fatima, possono incorrere, per così dire, in «errori di traduzione», dei quali, Dio permettendolo, possono essere cagione, almeno in parte, anche gli spiriti maligni, proprio nel momento critico del risveglio dall'estasi o dalla trance.

Uno sguardo panoramico sulle diverse specie di predizioni ci mostrerà se e in che maniera si possa constatare l'influsso diabolico nella divinazione. Karl Rahner scrive: «La divinazione è moralmente riprovevole. Essa è il tentativo di raggiungere uno scopo con mezzi inadeguati, oppure un tentati-

vo che include espressamente l'appello alle forze demoniache»[2] con un patto, si capisce, tacito o diretto.

Incominciamo dalla *chiaroveggenza*, entrata oggi nell'angolo visuale anche della teologia, da quando la parapsicologia e il suo recente ramo cattolico si sono interessati con zelo crescente di questo fenomeno. Ha suscitato un lieto stupore nei circoli parapsicologici il fatto che anche il teologo Karl Rahner non solo riconosce una chiaroveggenza naturale, ma vi attribuisce perfino la capacità di contribuire, per dire così, a dar vita a vere e proprie profezie; infatti egli chiede: «Alla base della preveggenza presente nelle visioni del futuro di una Katherine Emmerich o di un don Bosco si sono forse congiunte forze parapsicologiche naturali e ispirazione celeste?».[3] Sulla chiaroveggenza non sussistono più dubbi; essa è una rara capacità di persone sensibili, le quali, in uno stato di «stordimento» simile alla trance, giungono a percepire oggetti oltre la portata dei sensi, cosa di cui più sopra abbiamo denunziato le difficoltà e i pericoli. I chiaroveggenti, che in certi casi vengono consultati nei processi, riescono qualche volta a scoprire degli omicidi; ma altre volte si verificano degli errori, che sono da attribuire alla natura delle percezioni extrasensoriali, necessariamente non chiare per noi, che non siamo creati per riceverle. Nella definizione corrente della chiaroveggenza si dice sempre che «non è ancora possibile darne una spiegazione scientifica». È ciò a cui alacremente si lavora, soprattutto in America, ma anche in Inghilterra, Olanda e nella Germania occidentale, da parte del professor Bender, a Friburgo in Brisgovia. La parapsicologia cattolica può utilizzare vantaggiosamente i risultati empirici della scienza intesa in senso «rigoroso», che si limita alla «pura» natura ed esclude coscientemente ogni soprannaturale e specialmente l'influsso di esseri spirituali; essa però deve tener conto della possibilità sia di un influsso demoniaco nel senso spiegato più sopra, sia anche, all'occasione, di una rivelazione divina. Poiché, se nella *seconda vista* si vedono in anticipo future azioni libere e se trovano conferma nei fatti certi *sogni profetici*, come quello del vescovo Lanyi di Grosswardein, che il 28 giugno 1914 previde in sogno, dodici ore e un quarto prima dell'attentato, l'assassinio dell'arciduca Francesco Ferdinando, erede al trono d'Austria, ebbene, ciò si può spiegare solo con l'intervento di Dio, che in

quei casi solleverebbe un po' il velo del futuro. I presentimenti di morte invece non richiedono necessariamente una spiegazione soprannaturale. Se si tratta di persone ancora in vita, il presentimento può essere spiegato come un caso di trasmissione del pensiero (telepatia); nel caso invece di persone ormai decedute, si può pensare a notizie comunicate ai viventi dall'angelo custode, senza bisogno di ricorrere a personali apparizioni dei defunti. Non si vada però in cerca di queste o d'altre rivelazioni private! La chiaroveggenza, specialmente la «seconda vista», è sempre sentita come un peso, come un dono che rende «profondamente infelice», come dice la poetessa cattolica Annette Freün von Droste-Hülshoff, riguardo agli *Spökenkieker*, cioè ai veggenti di spettri del suo paese. Anche solo per questo nessuno dovrebbe aspirare a queste visioni anticipate del futuro, prescindendo completamente dai grandi pericoli cui si esporrebbe con la trance, entrando come straniero nel mondo degli spiriti, a contatto con i demoni che vi si celano insidiosi.

L'*astrologia*, che è l'arte di interpretare i segni delle stelle, è certo oggi il genere di divinazione più largamente diffuso; forse è anche il più antico. Alle genti nello stato di natura il cielo non appariva oscurato dalle luci al neon! Nelle limpide notti, specie in Oriente, le stelle attiravano l'attenzione e ben presto gli uomini scoprirono che la vita della natura, degli animali e la loro stessa vita aveva una certa relazione con i movimenti delle costellazioni, specialmente con quelli del sole, della luna e dei pianeti. Erano semplicemente dei fatti *constatati per esperienza* quelli che essi raccoglievano, senza poterne conoscere o indicare le cause e le leggi. Fu sulla base di queste antichissime esperienze che più tardi i «sapienti» formularono delle regole che sono ancora oggi il contenuto dell'astrologia.

Dunque anche alla base dell'astrologia, come della chiaroveggenza, sta un *nucleo di verità*. Entrambe affondano le radici nel mondo non controllato dai sensi. Non abbiamo ancora nessuna «spiegazione scientifica» né della chiaroveggenza né delle cause e delle leggi che regolano l'influsso degli astri osservato dagli astrologi. In questo mondo sensibile noi vediamo solo determinati effetti e li conosciamo per lunga esperienza. Questa ci dice, per esempio, che la posizione delle costellazio-

ni, nel preciso momento della nascita di un uomo, e il rapporto reciproco che ne deriva, disegnati nel noto schema dell'oroscopo, possono fornire *indicazioni* sulle disposizioni *corporali* del neonato, dalle quali si possono ricavare *congetture* (ma niente di più!) riguardanti le condizioni fisiologiche, la salute fisica, la predisposizione alle malattie, le inclinazioni dei sensi, la fantasia, le passioni; non però sulla vita spirituale e sullo sviluppo della libera volontà, la quale, sulla base di una data costituzione fisiologica, può costruire non di rado un uomo del tutto diverso da quello che l'astrologo avrebbe potuto aspettarsi fondandosi sui responsi dell'oroscopo.

Questo è il nucleo di verità dell'astrologia *naturale*, sul quale non si possono sollevare obiezioni, come del resto, in via di principio, non ne ha sollevate neppure la Chiesa, come appare da numerosi decreti pontifici, da decisioni conciliari, da insegnamenti dei Padri, dagli scolastici e dai teologi [II, 137-43]. Se però, come spesso accade, dall'astrologia naturale si passa a quella *divinatoria* e dagli indizi limitati dell'oroscopo si vuol ricavare una previsione circostanziata di tutto il corso di una vita, allora si cade nella credenza pagana di un fato ineluttabile, che, come cristiani, si deve rigettare con la massima risolutezza, come del resto in sede teologica si è sempre fatto. Sulle molteplici ragioni di questo rifiuto dell'astrologia divinatoria è tornato recentemente anche Karl Rahner, il quale annovera «l'astrologia (*nella misura* in cui essa sostiene di poter dare un responso esatto sul futuro dell'uomo, nel quale entra in gioco la libera volontà) fra le superstizioni» e precisamente «anche nel senso che chi la pratica ... in certi casi può senz'altro essere implicitamente disposto *a priori* agli influssi del demonio e a servirsene».[4]

In effetti l'astrologia divinatoria, praticata in tutti i tempi e divenuta nuovamente oggi oggetto di sfrenata curiosità, offre un vasto campo all'attività menzognera e ingannatrice dei demoni, specialmente quando essi sono «tacitamente» invocati dagli astrologhi, con una «immersione nell'oroscopo» non dissimile dalla trance, con un'«interiore chiaroveggenza» e con un «sentimento delle stelle», che fanno appello alla «suggestione degli spiriti». Anche per la compilazione statistica delle indicazioni di un oroscopo ricavate da svariati libri di regole, oggi per lo più in uso, ci vuole una certa intuizione.[5] I

demoni non si fanno chiamare a lungo: già il disegno di un oroscopo può identificarsi con la ricerca di uno di quei simboli superstiziosi, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente trattando del patto con il diavolo, con la differenza che qui i demoni hanno miglior gioco, in quanto si fondano sul nucleo di verità presente nell'astrologia naturale.

L'occuparsi anche solo di astrologia naturale rimane dunque sempre «una faccenda non scevra di pericoli da parte dei demoni». Si dovrebbe esercitare l'astrologia solo a scopo scientifico o medico, e qui si potrebbero ottenere di fatto risultati vantaggiosi, come io so per averlo sperimentato personalmente durante lunghi anni (prima di farmi cattolico) e come ha dimostrato il noto scrittore cattolico Louis de Wohl, che durante la seconda guerra mondiale, a Londra, era «consigliere astrologo» dell'armata britannica. Degna di attenzione è anche l'immagine dell'uomo futuro che vivrà nell'«era dell'Acquario», delineata, su base astrologica, da Alfons Rosenberg, perché qui, per quanto io sappia per la prima volta in uno scritto di astrologia, l'era dell'Acquario viene presentata non già come quella che soppianterà l'era cristiana dei Pesci, ormai in declino, ma bensì come una sua continuazione in senso assoluto.[6]

L'astrologia non è certo un innocente gioco di società per chiunque: anzi, a un certo punto, esercitarla sarebbe come scherzare con il fuoco: con il fuoco dell'inferno! [II, 133-50].

Anche altre forme di divinazione hanno un nucleo di verità che bisogna riconoscere e sono la *chiromanzia* (lettura della mano), su cui si può dare un giudizio simile a quello dato sull'astrologia, e la *radiestesia*, che si serve del pendolo. Ma è riprovevole il tentativo di ottenere, con tali mezzi, responsi profetici, come accade nella radiestesia, allorché si «interroga» il pendolo e gli si fanno dare delle «risposte» circa un avvenire che dipende dalla libera volontà. Perciò questa radiestesia divinatoria fu proibita già dal 1942 dalla Congregazione per la dottrina della fede a tutti i religiosi e sacerdoti, alcuni dei quali, specialmente in Francia, vi si erano dedicati.

Prive di ogni fondamento di verità sono le divinazioni pagane degli oracoli, degli auguri, degli auspici; inoltre la *cristallomanzia*, cioè l'osservazione e l'interpretazione di figure nei cristalli e nei bicchieri d'acqua, e anche la fusione del

piombo a scopo divinatorio, «innocente» usanza della notte di Capodanno diffusa e difficilmente estirpabile anche nei nostri paesi; poi la *cartomanzia*, che Karl Rahner giustamente ritiene una superstizione (il che però è controverso); e finalmente la *tiptologia* (interpretazione delle percussioni del tavolino sul pavimento) e la *scrittura automatica*, su cui torneremo trattando dello spiritismo. In tutte queste forme di divinazione è evidente l'uso di «segni» che servono talvolta a evocare i demoni: le linee della mano, le figure tracciate dalle oscillazioni del pendolo, gli animali che danno il responso dell'oracolo, le figure nei riflessi del cristallo o dell'acqua, le carte con le loro figure, i battiti del tavolino, gli arnesi o la matita che servono per la scrittura automatica. Sono tutte «insidie del diavolo»; i demoni ne vengono attratti e noi aumentiamo questa forza di attrazione quando, facendo uso di quei segni, entriamo in trance. Lo stato di trance infatti va sempre congiunto in qualche maniera con ogni genere di divinazione.

Nessuno osi infrangere i sigilli di Dio, che proteggono il segreto del futuro. Visione del futuro e libero esercizio della volontà si escludono a vicenda: se il risultato è già noto, una scelta non ha senso. Neppure la partecipazione parapsicologica al fenomeno della chiaroveggenza ci deve indurre a bussare alle porte che separano il mondo sensibile da quello pretersensibile. L'irruzione nella sfera del pretersensibile, per cui non siamo creati, rimane sempre un pericolo per il corpo e per l'anima, al quale non possiamo esporci di nostra iniziativa, senza una speciale chiamata [II, 137-69].

[1] Karl Rahner, S.I., *Visionen und Prophezeiungen* (Visioni e profezie), Herder 2, 1958, p. 19.

[2] *Ibid.*, p. 101.

[3] *Ibid.*, p. 90 e inoltre 35, 38, 43, 52, 55, 73, 77, 78, 97.

[4] *Ibid.*, pp. 91-92.

[5] Dr. Georg Blaskò, *Grundlinien der astrologischen Weltanschauung nach der Mathesis des Firmicus Maternus* (Linee fondamentali della concezione astrologica del mondo, secondo la *Mathesis* di Firmico Materno). Dissertazione teologica, Innsbruck, marzo 1956. Qui viene accentuata l'importanza dell'intuizione anche nella moderna astrologia.

[6] Alfons Rosenberg, *Durchbruch zur Zukunft. Der Mensch im Wassermannzeitalter* (Squarcio verso il futuro. L'uomo nell'era dell'Acquario). Ed. O.W. Barth, München 1958.

12
La magia

Anche la magia rappresenta un'irruzione del mondo pretersensibile nel mondo terrestre: essa è l'«arte» di provocare e sfruttare misteriosi effetti sensibili di cause pretersensibili. Anche la magia può basarsi sulle forze *naturali* e allora si chiama *magia bianca* e contiene in sé un nucleo di verità, che però alla nostra forza di intuizione è altrettanto inaccessibile e imperscrutabile quanto quello che si cela sotto certe forme di divinazione. D'altra parte esiste anche una magia nettamente *demoniaca* o *nera*, la quale, attraverso manipolazioni e segni per sé inefficaci, si propone di evocare in modo tacito o espresso i demoni, sollecitando il loro intervento nel compimento di prodigi e incantesimi. Anche nella magia ha una parte notevole la trance, sotto forma di magico «silenzio»; per questo anche solo nella magia naturale c'è sempre il pericolo che si immischino i demoni: il passaggio dalla magia bianca a quella nera non si fa attraverso un confine nettamente tracciato.

La magia è detta «caricatura diabolica dell'onnipotenza divina», come la divinazione lo è dell'onniscienza (Simar). Dio solo possiede l'onnipotenza, egli solo conosce il segreto di una «creazione dal nulla», egli solo può operare miracoli. I demoni non possono nulla di tutto ciò, ma tentano, come al solito, di scimmiottare, riuscendo però a mettere in scena solo dei miracoli apparenti, come si vede nell'Antico Testamento, nell'episodio dei «maghi egiziani» (*Es* 7-8). È vero tuttavia che i demoni possiedono ancora quella speciale potenza sulla materia che

compete agli spiriti angelici, ma non è onnipotenza la loro e neppure potenza creatrice. Essi conoscono le leggi che vigono solo nel mondo pretersensibile, relativamente sottratto alle leggi dello spazio e del tempo e certo più che tridimensionale, e dalla loro specola, che spazia in quel mondo, vedono anche gli effetti che quelle leggi possono avere nel mondo tridimensionale. Gli uomini invece, nel loro agire e operare, sono vincolati dalle leggi del mondo sensibile e, se oltrepassano i confini di questo mondo, rimangono senza il sussidio delle immagini sensibili e brancicano nel buio come ciechi; la loro potenza è chiusa nei limiti della natura sensibile; nella natura pretersensibile essi sono impotenti e soggiacciono quindi largamente ai demoni. Nel paradiso terrestre i primi uomini possedevano, si sa, come grazia concessa *una tantum*, il «dono del dominio», con l'ordine di Dio: «Assoggettate la terra!». Probabilmente ciò significava allora un dominio su tutta la natura, e quindi non solo su quella sensibile, ma, in qualche modo, anche su quella pretersensibile. Ma il dono del dominio andò perduto con il peccato originale e l'ordine di Dio non fu ripetuto dopo la cacciata dal paradiso. Da allora le forze naturali dell'uomo sono indebolite e non giungono più a estendere la loro azione oltre i confini del mondo sensibile. Mi sembra importante richiamare ancora una volta l'attenzione su questo fatto, perché le parole pronunciate da Dio all'atto della creazione dell'uomo «Riempite la terra e assoggettatela» (*Gen* 1,28) vengono talvolta riportate come se significassero ancora oggi per l'umanità caduta nel peccato un ordine di illimitato progresso nel pensiero, nell'indagine scientifica, nell'azione. Pio XII, che citò spesso quelle parole, ammonì tuttavia al tempo stesso di guardarsi dall'oltrepassare certi confini, affermando fra l'altro, un anno solo prima della sua morte: «Il pensiero scientifico odierno si è assuefatto a non ritrarsi di fronte a nessun problema; e ciò è anche giusto, finché quel pensiero si mantiene entro i propri confini» (20 maggio 1957).

«Voi sarete come dei» (*Gen* 3,5): questa promessa seduttrice di Satana, a partire dal paradiso terrestre ha sempre indotto uomini orgogliosi a «stendere di nuovo la loro mano impura all'"albero della scienza", per raggiungere l'eguaglianza con Dio» (Simar). Scandagliare il divino segreto della creazione, anzi avere in mano addirittura la potenza creatrice, ecco qual

era il sacrilego tentativo dei maghi, che, fin dai tempi preistorici, esercitavano l'alchimia, per ricavare da metalli vili metalli nobili e possibilmente oro. Anche qui, come nell'astrologia, si andava sperimentalmente incontro a effetti di cui non si conoscevano le cause e le leggi. La trance apriva certo la via verso il mondo pretersensibile, ma si riusciva ad afferrare solo gli effetti sensibili di cause, che, stando oltre il dominio dei sensi, non si lasciano afferrare. Così gli alchimisti si limitarono a esperimenti e prove senza fine, nei quali essi seguivano una via del tutto diversa da quella seguita prima di loro nella lavorazione dei metalli. Essi non trattavano «sinteticamente» diversi metalli facendone delle leghe, come si era fatto nei lontani tempi precristiani, prima nell'età del bronzo e poi in quella del ferro, ma, con procedimento del tutto opposto, che diremmo «analitico», cercarono di spezzettare, di polverizzare i metalli, con l'intento di trasformarli e di ottenere da un determinato metallo un nuovo metallo, possibilmente nobile. Furono imbastite ipotesi su ipotesi, per stabilire quale fosse il metallo più adatto per la trasformazione alchimistica. Ogni alchimista ne parlava in termini velati e misteriosi e con simboli di sapore «mistico», dei quali faceva parte sorprendentemente anche la *Via crucis*, che veniva presentata sotto l'aspetto di un processo alchimistico: cioè come trasformazione dell'antico Adamo peccatore nel nuovo Adamo, rigenerato come figlio di Dio, per merito delle sofferenze di Cristo (interpretate alchimisticamente); come il sorgere della vita dalla morte, come il fiorire della rosa rossa sulla nera croce, che da strumento di morte si trasformò in vivo albero, fiorito di rose.

Quando nel 1919 il fisico inglese Ernest Rutherford con la disintegrazione dell'atomo trasformò per la prima volta un nucleo di azoto in uno di ossigeno, allora, nei circoli occultistici, sorti numerosi dopo la catastrofe della prima guerra mondiale, rizzammo le orecchie: era proprio ciò che noi alchimisti avevamo cercato da secoli; la fissione, la disintegrazione dei metalli e degli atomi, dalla cui trasformazione avrebbero dovuto scatenarsi forze insospettate. Ormai non c'era più da dubitare del «nocciolo di verità» racchiuso nell'alchimia. Le tesi alchimistiche oscuramente stilate per cenni, che avevamo studiato con tanto zelo in Paracelso, in Jacob Böhme, nei rosacrociani e nei molti scritti «mistici»,

sembravano avverarsi. Ma bisogna ricordare l'ammonimento appunto di Jacob Böhme sui pericoli dell'alchimia: «Qui sta il sigillo di Dio ... sotto la minaccia di eterno castigo!». In luogo dell'alchimia degli alambicchi Böhme insegnava un'*alchimia dell'anima*, cioè un processo alchimistico di ordine spirituale secondo l'esempio di Cristo poco fa riportato. Ma di ciò i vecchi alchimisti in pratica non vogliono saperne. Quando io, sotto l'influsso di Böhme, indirizzai i miei passi verso la Chiesa cattolica, il nostro «principe degli alchimisti» mi disse con rincrescimento: «Peccato! Lei si mette sulla strada pietro-paolina della Chiesa cattolica, che certo può condurre anch'essa alla meta, sia pure attraverso i rigiri di ulteriori reincarnazioni (trasmigrazioni dell'anima); io, benché cattolico battezzato, seguo la strada giovannea dello spirito e non aspetto ordini dalla Chiesa per sapere se posso o no dedicarmi all'astrologia e all'alchimia; la mia meta è questa: *impadronirmi del segreto della creazione*!».

È questa mentalità, questa superbia luciferina di voler essere simili a Dio, quella che può trasformare e fatalmente trasforma una magia che per sé potrebbe definirsi bianca in magia nera, in cui «entra in scena il demonio» (Simar) nel folle tentativo di emulare l'onnipotenza divina. Ecco quel che si legge nella *Teologia morale* di Noldin del 1932: «L'alchimia, che ai nostri tempi con il movimento occultistico è tornata in onore e viene ancora esercitata, e che tenta di trasformare in metalli nobili i non nobili, in sé è magia bianca, però può facilmente trasmutare in quella nera».[1] Il nucleo di verità dell'alchimia e i pericoli da parte del demonio in essa insiti sono stati spesso riconosciuti e rimarcati nell'insegnamento teologico. Gregorio di Valenza scrive per esempio: «L'alchimia è certo "possibile" in sé, ma così difficile, che sembra oltrepassare le capacità umane»; da cui il pericolo «che il demonio si inserisca in questi esperimenti». È forse il caso di ripetere queste parole del vecchio gesuita spagnolo del 1595, dopo che, a distanza di 350 anni, la prima bomba atomica sganciata su Hiroshima ha dimostrato al mondo in modo inequivocabile che l'antico sogno dell'alchimia si è realizzato in forma così spaventosa? Infatti la scissione e trasformazione degli atomi (e naturalmente anche la trasformazione di metalli ignobili in oro) è riuscita, seguendo esattamente lo

stesso processo «analitico», applicato da tutti gli alchimisti (e da qualcuno forse con un successo rimasto sconosciuto). Ma con i moderni e giganteschi ciclotroni, che sostituiscono i medievali alambicchi, il successo è ora divenuto visibile a tutto il mondo. Dobbiamo forse salutarlo con gioia, pensando che le forze distruttrici dell'atomo possono essere incatenate e usate per scopi pacifici? Sono forse con ciò scongiurati i pericoli che minacciano anche la moderna magia alchimistica come hanno minacciato l'antica?

Anche la scienza atomica è fondata su esperimenti, in cui determinati effetti sono bensì osservabili e misurabili per mezzo dei sensi, ma prodotti da cause e regolati da leggi a noi ignote e non accessibili alla conoscenza sensibile; su esperimenti fatti con ipotesi mutevoli, nei quali «manca la sicurezza finale». Noi non sappiamo dove può condurre questa strada. È sconvolgente l'affermazione del generale americano Marshall, resa nota dopo la sua morte: «I militari non avevano in realtà un'idea degli effetti della bomba atomica, finché essa non fu fatta esplodere» (a Hiroshima). Noi andiamo a tastoni nel buio, come ciechi: ma chi saranno le guide dei ciechi? Ci si offriranno forse spiriti buoni, se noi con i nostri sentimenti ci associamo all'aspirazione demoniaca d'essere simili a Dio e vogliamo scandagliare il segreto della creazione, paragonandoci al Creatore? Beninteso, non si può sostenere che la scienza atomica per se stessa sia demoniaca. Però può andare a finire, oltre il mondo dei sensi, nella sfera d'influsso dei demoni, allorché è impegnata a studiare gli effetti di cause e leggi per noi inconoscibili, in quanto fuori della portata dei sensi, ma ben note a demoni dotati di una intuizione non vincolata all'uso dei sensi. Perciò ecco il pericolo, sempre latente, che gli spiriti maligni abusino delle loro cognizioni a nostro inganno e rovina.

Noi ci troviamo a vivere oggi in una situazione di violenza (forse determinata diabolicamente). L'energia atomica, nella guerra delittuosamente scatenata da Hitler, fu usata per necessità, come arma di difesa; poi è caduta per tradimento anche nelle mani dei nemici accaniti di Dio; e ora purtroppo non possiamo più fare a meno di queste armi tremende. Infatti recentemente un illustre gesuita si è espresso così: «Ci sono beni di tale valore, che, per la loro difesa, anche l'uso di armi atomiche non può dirsi immorale in senso assoluto, anche nell'ipotesi che, usando quelle armi, il mondo dovesse andare in rovina».[2] Forse [II, 190] Dio permetterà una guerra atomica e se ne servirà come d'un mezzo di punizione per l'umanità peccatrice, quando «i tempi saranno giunti alla pienezza» e i seggi celesti abbandonati dai demoni dopo la caduta saranno stati tutti occupati da uomini giunti alla salvezza. Del resto una fine del mondo presente è predetta dall'*Apocalisse*. Sarà essa causata da una guerra atomica e in questo nostro tempo? «Quanto poi a quel giorno o a quell'ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre» (*Mt* 24,3.36; *Mc* 13,3-4.32) [II, 182-95].

Accanto alla magia alchimistico-atomica, che ha un fondo di verità, ma è molto esposta alle intrusioni diaboliche, esiste anche una magia decisamente demoniaca, che consiste nelle varie specie di *arte incantatoria*. Questa non può appoggiarsi su nessuna base di verità, ma fa solamente uso di segni magici per sé inefficaci (come: detti, formule, gesti, oggetti determinati), che sono chiamati «sacramenti del diavolo», perché, posti quei segni, i demoni (naturalmente dietro permissione divina) producono per mezzo dei maghi gli effetti desiderati. Ma si può parlare oggi di arti magiche? Ecco un giudizio teologico recente: «Oltre che con le tentazioni e con la possessione, i demoni possono recar danno anche con la magia: quest'affermazione è da ritenersi come *teologicamente certa*».[3] Scheeben ha affermato ancora più chiaramente: «Accettare la possibilità e la realtà di azioni preternaturali da parte del demonio, compiute anche con la mediazione di organi umani "cioè per mezzo di maghi e stregoni", non è superstizione, ma fede retta e necessaria; il negare l'importanza e la validità della fede su questo punto sarebbe colpevole incredulità». Ma perché Dio permette stregonerie magiche? Sant'Agostino rispondeva che Dio permette ai demoni di «compiere cose prodigiose dietro richiesta dei maghi che si dedicano al loro servizio e osservano i patti stretti con loro per mezzo di quei falsi sacramenti»; ma ciò, da parte di Dio, non è «grazia» ma «punizione», come si legge in *Rm* 1,26: «Perciò Dio li diede in preda a obbrobriose passioni», cioè Dio abbandona i maghi peccatori in potere del demonio.

Il numero dei segni magici è incalcolabilmente grande. Ci furono e ci sono ancora interi libri, in cui sono raccolte numerose formule magiche: essi contengono detti magici (a volte mimetizzati sotto forme cristiane), «lettere dal cielo», «lettere a catena», elenchi di maledizioni e di formule augurali, oltre alla magia runica degli antichi germani e alla magia delle lettere alfabetiche della cabala. Si distingue l'incantesimo benefico e malefico, che però stanno fra loro in stretto rapporto: poiché se io faccio a un altro un maleficio, ne può derivare a me un beneficio, che però può consistere anche nello stornare da me un maleficio altrui. Una parte importante in questo genere di magia è riservata alla magia guaritoria; essa si può appoggiare, in qualche caso, a un fondo di verità, e precisamente nel caso che i demoni mettano in opera cause di guarigione naturali ma occulte, simulando in tal modo guarigioni «miracolose» come fatte da loro. Inoltre essi possono, come è ovvio, guarire le malattie ch'essi stessi hanno provocato. Nei templi del dio Esculapio si ottenevano «guarigioni nel sonno», cioè guarigioni per mezzo del «sonno sacro» (detto incubazione), vale a dire che nella trance si somministravano medicine agli ammalati.

Una specie di magia particolarmente degna di nota è la *magia per analogia*, con la quale si intende recar danno a una persona infliggendo il danno a un immagine o a un oggetto che comunque rappresenti la vittima: i demoni si incaricherebbero di trasmettere l'offesa medesima e di farla sentire alla persona desiderata. Un caso di maleficio per analogia ricavato da cronache recenti è riferito da Balducci, con l'osservazione che «della sua verità non si può apertamente dubitare con buone ragioni» (per quanto il fatto possa sembrare insolito e addirittura incredibile, specie a noi moderni): un uomo, che era fidanzato con una donna, l'aveva lasciata poco tempo prima delle nozze. Per vendicarsi la donna andò da una strega, che le consigliò di ricorrere a un maleficio per analogia, e precisamente per mezzo di un rospo, che, sepolto in un recipiente, avrebbe dovuto morire lentamente, a raffigurazione del male che la donna augurava all'uomo. E così avvenne: l'uomo, da sanissimo che era, cadde improvvisamente malato a morte, fino a ricevere l'Estrema Unzione. La donna andò poi a confessarsi e, indotta al pentimento, si dichiarò pronta a riparare al

male fatto. Tutto finì bene, perché il rospo dissotterrato era ancora vivo, così che anche l'uomo, «in breve fu nuovamente sano e salvo».

Balducci riporta ancora molti altri esempi attendibili, e ricavati da cronache del ventesimo secolo, di incantesimi fatti da streghe; ne riparleremo nel quattordicesimo capitolo. Qui ci siamo proposti di esporre solo i principi della magia incantatoria [II, 196-215].

[1] Questa frase fu aggiunta nella ventunesima edizione del 1932, secondo il mio progetto, su invito dell'editore e del mio venerato maestro P. Umberg, S.I.

[2] P. Gundlach, S.I. a Roma, a una seduta dell'Accademia cattolica in Würzburg (in *Süddeutscher Zeitung*, v. 28, II/1, III, 1959).

[3] J. Brinktrine, *Die Lehre*..., cit., p. 202.

13
La falsa mistica

Di falsa mistica intesa come contraffazione della mistica autentica a opera di uomini e demoni si è parlato occasionalmente più sopra. Nei tre prossimi capitoli riferiremo più da vicino sulla natura, il significato e le diverse specie di falsa mistica.

Vera e falsa mistica sono fenomeni del mondo pretersensibile: essi possono avere luogo solamente con il distacco dai sensi e con l'esclusione dei disturbi e degli impacci che dai sensi derivano. Nella mistica vera ciò accade per mezzo dell'elevazione estatica, nella falsa invece per mezzo della trance. Fra le due intercorrono differenze fondamentali.

L'elevazione mistica è effetto solo di azione divina: si tratta di una grazia straordinaria che non viene più concessa a tutti, come nel paradiso terrestre, nel quale essa era la caratteristica comune del culto interiore e il mezzo ordinario per cui la creatura si univa a Dio nell'intimità del suo spirito. Oggi l'aspirare per impulso proprio alle grazie mistiche è atto temerario, che ne impedisce il raggiungimento: la grazia dell'unione mistica non può essere né guadagnata né ottenuta con la forza; solo Dio decide chi chiamare alla vita mistica. Se però noi umilmente, consci della nostra dignità e pronti sempre a sottomettere senza riserve la nostra volontà alla volontà di Dio, ci fermiamo entro i limiti di quella conoscenza di fede, che rimane ancorata alla conoscenza sensibile, e non allunghiamo temerariamente la mano per aprire la porta misteriosa che introduce nel regno dell'esperienza soprasensibile di Dio, allora, ma solo allora,

può accadere che Dio stesso faccia sì che quella porta si apra, e ci travolga con improvviso rapimento verso le altezze dell'altro regno, di quel regno per noi straniero, dove i sensi terreni si smarriscono. «È questo il momento in cui le cose principiano a farsi *soprannaturali*»: così la grande mistica spagnola, Teresa d'Avila, spiega nel suo *Castello spirituale*, con parole molto semplici, il passaggio dalle prime tre mansioni, in cui lo sforzo ascetico ancora si cimenta con i sensi, alle quattro superiori della vita mistica ormai strappata ai sensi, nella quale i sensi vengono collocati dapprima nello stato di «riposo» e poi in quello di «sonno», per essere purificati e illuminati attraverso la spaventosa «purificazione passiva dei sensi», nella «notte oscura dell'anima» e diventare così «sensi dell'anima». Giacché con la grazia della vita mistica i sensi non vengono totalmente eliminati; anche il mistico può ricevere le sue visioni soltanto per mezzo di rappresentazioni sensibili, come sottolinea ripetutamente san Tommaso. Ma, come i semplici sensi vengono elevati al grado di sensi dello spirito, così la coscienza sensibile viene innalzata al grado di *supercoscienza*.[1] Questo grado superiore della coscienza è il contrassegno indispensabile e inconfondibile della mistica autentica, in quanto garantisce la *memoria totale* di ogni esperienza mistica, anche se rimane vero che nella penosa «traduzione» di visioni e colloqui pretersensibili in espressioni e termini sensibili si può facilmente incorrere in oscurità, inesattezze e perfino in errori veri e propri. Infatti si tratta qui propriamente «di cose ineffabili, che a nessun uomo è concesso di esprimere», come scrive san Paolo, il primo mistico cristiano, quando riferisce il suo rapimento estatico «fino al terzo cielo» e «nel paradiso» (*2 Cor* 12,2-4).

Quanto è diversa l'immagine della *falsa mistica*, della «mistica di rimbalzo», scimmiottamento della vera mistica. Il falso mistico non aspetta la chiamata della grazia di Dio: vuole raggiungere il traguardo della vita mistica per decisione propria e con le sue proprie forze. Egli travolge impetuosamente i confini del mondo dei sensi e bussa alle porte del mondo pretersensibile. Ma solo quando, servendosi magari di stupefacenti e di narcotici, è giunto allo stato di trance e non solo ha ridotto al silenzio ma ha, per così dire, messo fuori combattimento e totalmente eliminati i sensi, solo allora può irrompere nel regno del pretersensibile, per cui non è creato e

nel quale non ci saranno ad attenderlo gli angeli per trasportarlo in alto verso le mistiche vette dell'estasi, ma piuttosto, come più volte abbiamo fatto notare, gli spiriti maligni, i quali possono relegarlo nell'esilio dell'*estasi*, privandolo della coscienza e della memoria e sommergendolo nella palude della *subcoscienza* e nelle tenebre dell'*inconscio*. E nel momento del ritorno dal mondo pretersensibile, al risveglio dallo stato di trance, gli rimarranno nel migliore dei casi solo dei brandelli di ricordo, come quando ci si risveglia da un sogno.

Estasi ed enstasi (trance), supercoscienza e subcoscienza sono manifestamente situazioni in profondo contrasto l'una con l'altra; eppure non possiamo concepirle come spazialmente contrapposte; poiché nel mondo pretersensibile dominano ben altri criteri di distinzione. Si tratta di predicati morali, come nel caso delle espressioni «a destra» e «a sinistra», usate talvolta per indicare la posizione dell'angelo custode e del demonio tentatore rispetto all'uomo. Supercoscienza e subcoscienza non si devono pensare come regioni spazialmente delimitate (benché lo siano in senso spirituale) del mondo pretersensibile, e questo, a sua volta, è separato dal mondo dei sensi da «confini» e «porte» intesi non concretamente, ma solo simbolicamente. I due mondi sono indubbiamente contesti l'uno nell'altro, ma non possediamo rappresentazioni sensibili con cui potercene raffigurare i mutui rapporti.

Un esempio di arbitraria irruzione nel mondo pretersensibile ci è dato dai recenti esperimenti (1953) di narcosi da mescalina, fatti dall'acuto e intelligente scrittore inglese Aldous Huxley.[2] La mescalina è uno stupefacente molto forte, usato dagli indiani e ricavato da una pianta grassa messicana detta *peyotl*. Huxley ne prese quattro centigrammi. Nel sonno artificiale che ne seguì ebbe visioni, che però provenivano «dall'esterno», e quindi non erano verosimilmente allucinazioni nate nella sua anima (come quelle di cui parlava C.G. Jung). Non erano neppure esperienze mistiche, come Huxley osserva a più riprese. Huxley vedeva «figure eroiche», «esseri fiabeschi», «fantasmi» e «paesaggi immaginari». Egli credette di poter distinguere fra visioni «beatificanti» e visioni «negative», cioè fra «un cielo fatto di esperienza religiosa sotto forma di visioni» e «un inferno di visioni spaventevoli e orride come quello sperimentato già dagli schizofrenici». Evidentemente, però, il cielo cui accenna Huxley non era il puro cielo della contemplazione mistica, ma, per dir così, uno pseudocielo di secondo grado, cioè un tentativo delle potenze maligne di camuffarsi allo scopo di non spaventare, oppure semplicemente uno stato di benessere fisico e di euforia della persona narcotizzata che, per mezzo della trance, si sente svincolata dalle strettoie dei sensi, per precipitare in seguito, in modo tanto più spaventoso, nell'«inferno» del collasso psichico. La proposta poi fatta da Huxley di sostituire la narcosi mescalinica alla religione, secondo le pratiche paganeggianti degli indiani, in cui la mescalina terrebbe «il luogo del pane e del vino sacramentali» (!) dimostra che egli non si fece guidare in questi esperimenti dagli spiriti buoni in senso cristiano. È però interessante il fatto che Huxley crede di poter indicare le cause fisiche che renderebbero probabili e faciliterebbero il passaggio dal mondo dei sensi all'«altro mondo». Infatti per mezzo di stupefacenti sul tipo della mescalina verrebbe diminuito «l'afflusso di glucosio» a determinate cellule del cervello, le quali fungerebbero da «valvola di bloccaggio», con il compito di impedire il passaggio dell'anima dal mondo dei sensi, in cui si sente al suo posto, al mondo pretersensibile, cioè a una situazione per lei anormale. Se però l'attività del cervello viene diminuita con gli stupefacenti, il sistema di bloccaggio della valvola si guasta e il filtro, che prima tratteneva, non trattiene più.

Come dovremo giudicare la trance dal punto di vista cattolico? Fortunatamente su questo punto siamo in possesso dei preziosi insegnamenti del magistero ecclesiastico, che si possono ricavare da diversi discorsi in lingua francese, tenuti da papa Pio XII, il quale, sia pure in modo non ufficiale, è stato definito dal successore Giovanni XXIII «*Doctor Optimus*», «luminare della santa Chiesa» e «illustratore della legge di Dio». Il 13 aprile 1953, Pio XII avanzò alcune riserve contro l'uso indiscriminato della psicanalisi, specie nel trattamento dei disturbi sessuali, e fece questa affermazione fondamentale: «Ci sono segreti che devono assolutamente rimanere tali, anche di fronte al medico». Sei mesi esatti prima della sua morte, il grande pontefice ripeté questa affermazione di principio e sollecitò da parte degli psicologi un maggior rispetto

per «il centro della personalità» che deve sempre «rimanere segreto» e nel quale nessuno mai dovrebbe introdursi «senza il consenso» del paziente; per cui anche la «narcoanalisi» e il cosiddetto «siero della verità» e «la macchina per scoprire le bugie» usata nei processi sarebbero da condannare (10 aprile 1958). La coscienza, centro della vita personale, non dovrebbe mai venir turbata o oscurata da ipnosi, anestesia o narcosi. Così il papa elogiò un nuovo metodo per il parto indolore, proprio perché lasciava intatta la coscienza e la libera volontà (8 gennaio 1956). Solo in caso di estrema necessità sarebbe permesso di «privare della coscienza», facendo uso di «stupefacenti», moribondi o malati in pericolo di morte, allo scopo di lenire il dolore, «anche se il lenimento della sofferenza potesse andare verosimilmente congiunto con un accorciamento di vita». Si presuppone però sempre che «non ci siano a disposizione altri mezzi» e che «l'adempimento di altri doveri religiosi e morali» non venga ostacolato dall'uso di tali mezzi (25 febbraio 1957). Un mese prima della sua morte Pio XII ripeté ancora questo importante insegnamento (che stando a quanto si può sentire qua e là, non è ancora conosciuto dappertutto): a un moribondo si possono somministrare «con misura dei narcotici» a scopo di lenire i dolori, previo sempre il consenso dell'interessato, anche «se si prevede che questi anestetici possono accelerare la morte»; «in tal caso infatti la morte non sarebbe voluta direttamente» (9 settembre 1958).

L'eliminazione della coscienza e il blocco del libero arbitrio sono dunque permessi solo in pochissimi casi eccezionali, e sono certamente illeciti negli innumerevoli casi in cui si ricercano senza motivo per mezzo di trance, di stupefacenti e di narcotici.

I demoni cercano non solamente di scimmiottare il rapporto mistico genuino, ma anche di ostacolarlo direttamente per mezzo di prolungati e tormentosi assalti a cui furono e sono esposti, si può dire, tutti i mistici d'ambo i sessi dei quali abbiamo notizia. L'antico teologo della mistica G. Battista Scaramelli scrive: «Siccome il demonio vede che proprio quelle anime, che tendono sinceramente alla perfezione, onorano Dio in grado massimo e hanno nello stesso tempo più di altri

la probabilità di giungere in possesso di quegli splendidi seggi da cui egli stesso e i suoi compagni furono cacciati, egli è animato verso di esse da un odio ancora più infiammato che verso qualsiasi altra e sferra verso di esse in particolare i suoi attacchi con violenza più esasperata». Talvolta il demonio riesce a trascinare alla caduta un vero mistico oppure a nascondere un falso mistico sotto la maschera del vero: in entrambi i casi la scoperta e lo smascheramento tornerebbero a discredito della mistica autentica. Perciò un'estrema circospezione nel «discernimento degli spiriti» è sempre stata la preoccupazione continua e assillante dei mistici. Di ciò abbiamo già parlato nel capitolo 8, a proposito delle apparizioni di Cristo sulla cui autenticità santa Teresa la Grande e santa Gemma Galgani hanno dovuto così spesso tornare di bel nuovo a esaminarsi. Non è il caso qui di tornare su altre particolarità di simile genere ricavate dalla vita di altri santi mistici. Nella *Demonologia* [II, 219-25] ne ho trattato esaurientemente, in riferimento a ventisette mistici, fra i quali quattordici santi e quattro beati. In generale si può dire che le possibilità di influsso demoniaco nelle sette stazioni mistiche (ovverosia nelle «mansioni» del «castello spirituale teresiano») vanno diminuendo salendo dal basso verso l'alto. Se si bada ai principi, quell'influsso, per sé, potrebbe farsi sentire anche nelle stazioni superiori, dato che le immagini sensibili, per mezzo delle quali anche l'anima del mistico deve contemplare, anche se estremamente rarefatte, potrebbero teoricamente offrirne il destro. Non pare però accettabile l'idea di chi ammette la possibilità, in quegli stadi elevati della vita mistica, di un influsso demoniaco diretto. Tuttavia san Giovanni della Croce, dottore della Chiesa, particolarmente autorevole in questa materia, dice che i demoni, per sé, non possono, è vero, riprodurre le più alte apparizioni mistiche, ma possono contraffarle, producendo qualcosa di simile. Presso san Giovanni della Croce si trova anche la seguente osservazione, che altrove non compare e che merita la più attenta considerazione: il demonio, come spirito, può influire sull'anima, in quanto essa è spirito, e può darle battaglia proprio quando essa, «nella più completa nudità spirituale», sta per fare il suo ingresso nella contemplazione, cioè «nel punto di saldatura fra il sensibile e lo spirituale».

Gli aspetti della falsa mistica li possiamo rilevare nel migliore dei modi, anche nel quadro della mistica genuina. Nei primi gradi della vita mistica abbiamo le tre mansioni inferiori del «castello spirituale», che rappresentano le tre stazioni dell'ascesi cristiana, destinate all'esercizio della conoscenza di sé, della spoliazione d'ogni attacco terrestre e soprattutto dell'umiltà. Che cosa ha fatto di tutto ciò la tendenza alla contraffazione propria della falsa mistica? Ne ha fatto saltar fuori il *rigorismo*, che consiste in una insensata esagerazione della ascesi, non più fondata sull'umiltà, ma piuttosto sulla più tracotante intolleranza e su una inflessibilità ben lontana dalle posizioni della vera fede. Scrittori ecclesiastici benemeriti, come Taziano e Tertulliano, caddero in questo errore e divennero eretici. I novaziani, che orgogliosamente si autodefinirono «puri» (*catharoi*), come pure i catari medievali che ne ereditarono il nome, erano rigoristi accaniti. Anche i flagellanti del Medioevo erano rigoristi, che credevano di potersi assolvere da se stessi per mezzo della pubblica penitenza e delle processioni in cui si flagellavano, senza il sacramento della Penitenza offerto dalla Chiesa. Flagellazioni e bastonature sono ancora oggi mezzi molto usitati dalla falsa mistica negli «esercizi» buddistici. Le devastazioni del rigorismo giansenistico sono ancora visibili nelle persone della passata generazione: Pio X vi pose fine allorché rimise in onore la santa Comunione come quotidiano nutrimento, sacramentale medicina e potente antidoto contro le incursioni diaboliche.

La quarta mansione del castello spirituale e prima stazione mistica si chiama «orazione di quiete». La sua contraffazione pseudomistica si chiama *quietismo* (dal latino *quies*, riposo, quiete). Il quietismo è una forma di passività ricercata e voluta, del tutto contrapposta alla passività della mistica che è sempre frutto dell'azione divina ed è solo «ricevuta» dall'uomo. Il vero mistico viene trasferito nell'orazione di quiete, senza la sua positiva collaborazione; il falso mistico cerca di procurarsi da sé questo stato di quiete. Di questa «falsa orazione di quiete» insegnata dai quietisti scrive lo Scaramelli che essa è una bella occasione per il demonio di preparare una lunga rete di inganni all'anima oziosa e infastidita e di prenderla quindi in suo potere. E, per propria esperienza, il

moderno mistico tedesco Jaegen ammonisce che se l'anima volesse di sua iniziativa «trasferirsi artificiosamente in questo stato di raccoglimento e di quiete, sperimenterebbe ben presto la noia e perderebbe il suo tempo nell'inazione, oppure Satana le si presenterebbe come compagno, scimmiottando l'azione divina». Da notare che Huxley chiama (molto giustamente!) anche quietisti i suoi pazienti drogati con la mescalina, in contrapposizione con i «santi».

La storia del quietismo, che è una lunga storia di aberrazioni, conferma i gravi pericoli da parte del demonio, cui si espone l'uomo, erede della colpa, allorché trascura o, peggio, rinuncia alla sua libera volontà. Partendo dagli antichi sciamani questo errore passa per l'India (bramanesimo, yoga e buddismo), per la Cina (taoismo), si insedia nello stoicismo (apatia) e nel neoplatonismo (negazione dell'attività) e giunge fino al Medioevo (messaliani, catari, begardi, beghine, Fratelli e sorelle del libero spirito).

La mistica del periodo gotico tedesco, con certe frasi oscure che si trovano sia in Maestro Eckhart sia anche in Tauler, favorì l'errore quietistico fino ai giorni nostri. Radicalmente quietisti sono i monaci della Chiesa orientale, gli *esichiasti* del monte Athos (detti «contemplatori dell'ombelico», per la loro inazione). In Spagna vi furono gli *alumbrados* (illuminati) e inoltre era spagnolo il già nominato Molinos che visse a Roma. In Francia Madame de la Mothe Guyon fece scalpore e formò una specie di setta con il suo «breve e facilissimo metodo di orazione» di marca quietistica. Dalla negazione luterana del libero arbitrio furono influenzati infine il pietismo e i protestanti «gruppi del risveglio». Anche i quaccheri, il cui servizio religioso consiste nell'«adorazione silenziosa», sono veri e propri quietisti.

Di importanza particolarmente attuale mi sembra sia oggi lo *yoga*. Dalla fine della seconda guerra mondiale, notiamo nella letteratura una vasta diffusione di opere sulla «mistica» orientale e sugli esercizi di meditazione praticati in Oriente. L'inglese Cyril Hoskins, figlio d'uno stagnino, che con lo pseudonimo di Lobsang Rampa, presunto capo dei lama tibetani, pubblicò, in forma poetica, le sue esperienze di trance, sotto il titolo *Il terzo occhio*, vide tradotto questo suo *best-seller* in quattordici lingue; nella Germania occidentale ne

uscì un'edizione di ottantacinquemila copie, finché un bel giorno l'imbroglio non poté più rimanere nascosto. «Perché innumerevoli persone praticano lo yoga in qualche forma? Perché tanta gente si volge a Oriente in cerca di un aiuto per meditare?» si chiedeva recentemente un professore di teologia cattolico. È forse perché «la saggezza orientale può dare gran copia di suggerimenti sulla via da percorrere per penetrare in se stessi e giungere all'assoluto ... per rendere noi, cristiani, più profondi, più vivi, più magnanimi?...». Per esperienza personale io rispondo con un «no» estremamente risoluto. Io conosco bene i grandi pericoli, i pericoli radicali a cui si espone colui che si abbandona coscientemente allo stato di trance. Ho praticato yoga per anni, senza essere protetto dai mezzi di grazia forniti dalla Chiesa cattolica: conosco anzitutto i pericolosi esercizi respiratori dello yoga, dei quali Huxley dice (molto giustamente) che «portano a una più elevata concentrazione di anidride carbonica nei polmoni e nel sangue, e questo fatto, a sua volta, diminuisce la capacità del cervello di fungere da filtro e da valvola di riduzione e quindi di impedire l'ingresso di suggestioni allucinatorie». Io lo confermo. E quando C.G. Jung scrive che all'infuori degli «esercizi dei gesuiti» non abbiamo «creato nulla che regga al paragone dello yoga», mi dichiaro parimenti d'accordo, con qualche riserva, e ciò per esperienza personale. Una trentina d'anni fa sono appunto passato dallo yoga agli esercizi di sant'Ignazio. Il paragone fra i due metodi è evidentemente esteriore e consiste unicamente in questo: che entrambi i sistemi conducono a contatto con il mondo pretersensibile, ma attraverso «porte» diverse e in «regioni diverse»: lo yoga, attraverso lo stato di trance, nella sfera del subcosciente, con i pericoli conseguenti di una intrusione diabolica, gli esercizi, per quanto è possibile, attraverso l'elevazione estatica, nel regno della supercoscienza fino all'unione mistica con Dio. I due regni, l'abbiamo dimostrato, sono fondamentalmente diversi l'uno dall'altro. Lo yoga non è una mistica e quindi non può e non deve esserci uno yoga cristiano e men che meno cattolico. Se qualcosa di buono ci può derivare dallo yoga e dalle meditazioni di tipo orientale, sarà solo un ammonimento a non esporci ai pericoli di quelle deformazioni della vera mistica. Sarà forse il caso di affliggersi, come cattolici, per il

crollo della roccaforte del demonio nel Tibet? Lasciamo pure che Satana sia scacciato da Belzebù; che sia scacciato da quegli sperduti villaggi claustrali, nei quali, *ab immemorabili*, si praticava la «magia nera» e si predicava l'errore della «reincarnazione» o «trasmigrazione delle anime». Non solo in Oriente, ma anche in Occidente, per esempio nei circoli antroposofici, si è diffusa questa dottrina pericolosa. Pericolosa perché colui che ci crede finisce con il dire: «E va bene, se non realizzo il mio *karma*, cioè il mio destino, durante questa vita, tornerò a incarnarmi in un altro corpo». E questo è quietismo. Ma la sperata reincarnazione non esiste e allora di chi cadrà vittima intanto la povera anima ingannata? Ora però ci chiediamo: come sarà nato questo errore? Anch'esso può contenere il suo relativo «nocciolo di verità»; poiché, in realtà, un certo legame fra uomini non contemporanei esiste, anche se non si tratta di una parentela fisica. Ma questo legame non è costituito dalla medesima identica anima più volte reincarnata, ma da un compito comune: quello di conquistare un determinato seggio nel cielo, compito che si tramanda fino a quando non sia adempiuto. Così due uomini appartenenti a due generazioni diverse possono essere idealmente collegati: ma come possono saperlo? Potrebbero essere illuminati dai loro invisibili accompagnatori, che sono per entrambi i medesimi: il loro comune angelo custode e il demonio a lui contrapposto, pure comune a entrambi. Ma quando la notizia di un tale rapporto si trasforma nel falso insegnamento della reincarnazione, inducendo l'uomo a trascurare quietisticamente la salvezza della sua anima, non è difficile indovinare la provenienza di una tale notizia: il demonio, che ne trae vantaggio; solo lui può essere l'inventore e il banditore di una tale nuova dottrina! Probabilmente sono ancora i demoni a ispirare e guidare il dalai lama e il panchen lama (che si credono tutti e due reincarnati), benché oggi si combattano a vicenda, come Satana e Belzebù. Ma «se Satana insorge contro se stesso, allora è diviso e non può durare ed è prossima la sua fine» ha profetizzato Cristo stesso (*Mt* 12,26). Solo Cristo, anche qui, sarà il vincitore!

Rimangono ancora da considerare i gradi superiori della scala mistica e le loro perversioni corrispondenti. Nella sesta mansione dell'ascesa mistica vera e propria abbiamo le visio-

ni e le «voci». Che i demoni ci trovino gusto a scimmiottare questi fenomeni l'abbiamo già detto, e nei prossimi due capitoli avremo ampia occasione di tornarci sopra. Alcuni mistici, preceduti da san Francesco d'Assisi, hanno anche ricevuto le *stigmate*. L'imitazione qui è facile per i demoni: essi possono benissimo provocare e tenere aperte delle ferite inguaribili sul tipo delle stigmate; può darsi anche che ferite superficiali siano causate da autosuggestione, ma, in tal caso, si tratta solo di arrossamenti della pelle che compaiono e scompaiono e si possono facilmente guarire. L'unico contrassegno distintivo fra stigmate vere e autentiche e stigmate inferte dal demonio potrebbe essere il ricordo completo dell'estasi che caratterizza i veri mistici e, d'altra parte, l'assenza totale di memoria in chi esce dalla trance. Data la difficoltà di distinguere in questo campo, bisogna sempre evitare di pronunciarsi definitivamente, a proposito di persone ancora in vita. Nel caso del famoso cappuccino padre Pio da Pietralcina, la Congregazione per la dottrina della fede si è rifiutata due volte, nel 1923 e nel 1924, di concedere un riconoscimento, il che non va interpretato come una presa di posizione contro la persona del frate. Neppure sulla stigmatizzata Teresa Neumann di Konnersreuth è stato ancora pronunciato un giudizio definitivo. Forse adesso si potrà chiarire perché Teresa non conservava nessuna memoria di ciò che diceva nel cosiddetto «sublime stato di quiete» o «nello stato di esaltazione». L'abate Wiesinger ritiene però che, per quanto «lo stato di rapimento privo di coscienza e di memoria» non si possa incasellare nello schema tradizionale della mistica, Teresa è stata tuttavia «una grazia per il popolo tedesco, che dovrebbe esserne riconoscente».[3]

Il più alto grado della mistica genuina, cioè l'unione mistica dell'anima con Dio, il demonio tenta di scimmiottarlo nella possessione, di cui abbiamo parlato nel capitolo 9. In un'altra perversione pseudomistica ci imbatteremo nel prossimo capitolo: il sabba delle streghe.

[1] *Über-Bewußtsein* (Supercosciente) è il titolo di uno scritto del noto psichiatra Hubert Urban (Innsbruck, 1950), che purtroppo potei avere fra le mani solo dopo aver terminato il manoscritto. In esso i tre generi di «cosciente» vengono paragonati, con indovinato pensiero, allo spettro luminoso, la cui parte visibile rappresenta il «cosciente nel senso comunemente inteso», mentre la parte ultravioletta potrebbe simboleggiare il «supercosciente» e quella infrarossa il «subcosciente».

[2] Aldous Huxley, *Le porte della percezione* in *Mie esperienze con la mescalina*, 5, 1956, Piper, München; *Paradiso e Inferno* in *ibid.*, 1957.

[3] Abate Wiesinger, *Okkulte Phänomene* (Fenomeni occulti), Styria 1952, p. 343.

14
La stregoneria

Indicare la stregoneria come sottospecie della falsa mistica e come contraffazione di quella autentica, e le streghe e gli stregoni come pseudomistici può sembrare certamente un po' strano. Infatti c'è ormai da secoli l'abitudine di parlare della «folle credenza» medievale riguardante le streghe, come di un caso tipico di suggestione di massa, nata dalla stupidità del popolo superstizioso, alimentata da una teologia troppo credula dei demoni e giunta infine, al tempo della feroce inquisizione, alla somma aberrazione di perseguitare fino al sangue persone innocenti, a torto ritenute colpevoli di questo crimine immaginario. Anche da parte cattolica si è detto e ripetuto, scritto e riscritto che «la famigerata Bolla sulle streghe» di Innocenzo VIII fu un decreto pontificio del quale «ogni credente cattolico dovrebbe dolersi dal più profondo dell'anima» e che «lo sciagurato *Martello delle streghe*» di due teologi domenicani «fu uno dei libri più contrari al sentimento cristiano», e lo si è detto forse senza darsi pena di prendere in mano e dare un'occhiata a questi documenti. Si scrive anche «dell'influsso malsano che perfino san Tommaso d'Aquino[1] avrebbe esercitato sul pensiero di Nider e del *Martello delle streghe*, con la sua dottrina sul diavolo». Così si spiana la strada agli avversari della Chiesa, «che non finiscono mai di sbandierare gli orrori della caccia alle streghe, come capo d'accusa di prim'ordine contro le scelleratezze della Chiesa cattolica». Anche la Russia bolscevica si è associata al coro, pubblicando, con intenti propagandistici, una traduzione russa del *Martello delle streghe*, con una prefazione piena di odio e di scherno, nella quale il libro viene presentato come «un esempio della concezione classista del Medioevo».

Il *problema centrale* della stregoneria è eminentemente *demonologico*. Inquisizione, processi alle streghe, torture e roghi sono questioni marginali, che però non eviteremo di prendere in considerazione, senza pregiudizi e senza mancare di giustizia verso nessuno. Ma l'essenza della stregoneria sta nella parte decisiva dei demoni, che sono causa attiva principale di ogni azione di streghe o stregoni. Io rinnovo qui, a dispetto di tutte le critiche, questa mia affermazione, tale quale l'ho esposta nell'opera maggiore: poiché nel frattempo è stata confermata dal nuovo libro, più volte menzionato, *Gli indemoniati* di monsignor Balducci. Egli scrive che l'«esistenza» di streghe è «certa» (p. 567). E parimenti rimane confermata «fuori d'ogni dubbio la possibilità astratta del maleficio, che è l'arte di nuocere ad altre persone attraverso l'intervento del demonio» (p. 566). Il demonio è in questi casi la «causa efficiente», l'uomo la «causa cooperante» e un oggetto materiale (un segno posto dalle fattucchiere con valore strumentale), la «causa strumentale» (p. 560). «Neppure oggi è scomparsa simile attività malefica, anzi, in questi ultimi anni, ci sembra di notare un lieve aumento» (p. 568) e «non tutte le presunte streghe o maghi sono davvero tali» (p. 568). «Ma in alcuni casi si farà vedere con sufficiente probabilità o con certezza l'esistenza di interventi malefici», specialmente se si tratta di simboli o oggetti malefici (p. 570). Simboli malefici sono per esempio il rospo del maleficio analogico, da noi riferito più sopra, alla fine del capitolo 12, e ricavato dallo stesso Balducci; poi i nodi o legature di stoffa o capelli, che le streghe nascondono nei materassi o nei cuscini, per «stregare» e danneggiare le loro vittime, con l'aiuto del demonio (p. 564); oppure anche cibi o bevande, che possono portare all'ossessione, come in un caso registrato a Piacenza. Su questo caso si possono consultare i resoconti stenografici degli esorcismi, dai quali appare che la malia incominciò il 23 aprile 1913, alle cinque del pomeriggio, allorché uno stregone diede alla sua vittima un bicchiere di vino e una fetta di salame. Vino e salame rimasero bloccati nello stomaco della disgraziata, come segno malefico e pegno della possessione; e solo quando furono espulsi in seguito a lungo esorcismo, la possessione ebbe

termine (pp. 493-520). Balducci racconta anche d'un altro caso avvenuto nei pressi di Torino, pressappoco nel medesimo tempo (1912-13): in questo caso si tratta di «vere e proprie scorribande notturne» di una donna, che, per opera di maleficio, fu più volte portata via dal suo letto da «due demoni in forma umana», fino su un colle non lontano, dove le si facevano «proposte e promesse inqualificabili» e la si assoggettava (e questo è peggio) a inaudite sevizie (pp. 546-51). Balducci si chiede se e come questi segni malefici si possano stornare e su questo punto segue la *Teologia morale* di Noldin (vol. 2, 1930, n. 166), in base alla quale «è permesso chiedere consiglio a uno stregone sul modo di stornare una malia, anzi anche pregarlo di sciogliere l'incantesimo, se si prevede che possa farlo in modo onesto e lecito, e anche se si dovesse prevedere che egli lo farà con l'aiuto di un nuovo incantesimo» (p. 572). A questo proposito si può notare che, nell'ipotesi di manifestazioni morbose che resistono all'arte medica e fanno sospettare un incantesimo (abbiamo accennato a un caso del genere nel capitolo 9), Balducci si domanda: «Perché mai i familiari della vittima, il medico e anche il sacerdote non dovrebbero invocare l'intervento dei cosiddetti guaritori o maghi?», naturalmente con la massima cautela e prudenza, secondo le già citate avvertenze di Noldin (pp. 433-35, 438).

La stregoneria *non è* dunque *una credenza folle*, frutto solo dell'aberrante fantasia umana, senza fondamento nei fatti reali e senza connessione con un effettivo influsso da parte dei demoni. Anzi il credere nelle streghe, secondo lo Scheeben, se significa soltanto ammettere teoricamente la possibilità e l'efficacia di un eventuale influsso preternaturale del diavolo e l'uso che esso può fare degli organi umani, non è superstizione, ma fede giusta e necessaria; invece la negazione del contenuto di tale fede è colpevole incredulità. E perfino un teologo così critico come il gesuita padre Alois Gatterer (ultimamente in servizio presso la specola pontificia di Castel Gandolfo) scrive: «Mentre il materialismo moderno ride della sciocca credenza medievale delle streghe, alla vista di eventi occulti e recenti, della stessa specie di quelli antichi, si vede costretto a considerare come possibili, anzi come reali, cose che prima passavano per invenzioni poetiche e favolose, per esempio l'incantesimo malefico di uomini e animali». Gatterer fa riferimento qui all'«istruttivo libretto di C. Wehrmeister, O.S.B., *Benedicite*», nel quale si dà notizia di diverse stregonerie avvenute in tempi recenti. Noi vorremmo chiedere con il professor J. Sellmair: «È ragionevole pensare che a quei tempi (nel Medioevo) tutti in blocco, governi, teologi e giuristi insieme con i popoli, fossero malati di mente e giustiziassero centinaia di migliaia di persone per un delitto che non sarebbe assolutamente mai stato commesso, perché non poté mai esser commesso? Non dovremmo forse riparare a una grave ingiustizia commessa contro gli antichi persecutori di streghe? ... Non vogliamo escludere delle colpe, imputabili all'imperfetta organizzazione della giustizia e all'abuso illegale della tortura; ma si deve forse dedurre che il delitto non è mai stato commesso? O non fu piuttosto ... un'opera delle potenze demoniache?».[2]

Noi siamo di quest'ultimo avviso e ci proponiamo ora di presentare il gioco astuto e ingannevole dei demoni, in un esempio concreto di *conciliabolo di streghe*. Per prepararsi all'uscita verso il sabba, le streghe facevano uso di unguenti e bevande fatte con diverse sostanze narcotiche e velenose (come le solanacee, il giusquiamo, la belladonna e anche la mescalina). Così, nello stato di trance, si stabiliva ben presto il contatto con i demoni, con patto espresso o tacito. Se poi l'uscita delle streghe si verificava fisicamente, come nell'esempio riportato da Balducci, o solo in visioni immaginarie, suscitate dal demonio nella fantasia, è cosa di cui s'è sempre discusso, ma non è molto importante. Infatti anche se il sabba delle streghe con le sue orge spaventose (simili a quelle delle «messe nere») potesse essere per sé un'esperienza solo immaginaria, la strega stessa non potrà mai distinguere se la sua partecipazione al sabba e il suo rientro dal medesimo siano stati, in un caso specifico, un fenomeno fisico o un evento puramente immaginario; essa sa soltanto che la sera, sotto l'azione del narcotico, è caduta in trance e che al mattino, al risveglio dalla trance, conservava, più o meno chiara, la rimembranza del sabba notturno (come accade al risveglio da un sogno). Per stabilire la colpevolezza è irrilevante accertare se la persona incriminata ha preso parte all'orgia con il corpo o solo con la fantasia, mentre invece è decisivo verificare se vi ha acconsentito, se ha dato la sua libera adesione.

Se lo ha fatto, almeno prima dello stato di trance, essa è da considerare colpevole di rapporto ereticale con il demonio. L'abate Wiesinger vede in ciò (e a ragione) una «colpa tragica» delle streghe «e la parziale giustificazione dei processi intentati contro di esse».[3]

Però molte volte, in quei processi, non si trattava solo di singole streghe colpevoli, ma anche, nello stesso tempo, di molte altre persone corresponsabili, sulle quali le principali accusate venivano interrogate. Le streghe dichiaravano talvolta in buona fede d'aver visto durante il sabba la tale o talaltra persona. Così poteva capitare che fossero coinvolti degli *innocenti*, persone del tutto estranee, che i demoni avevano rese visibili nella tregenda, trasferendovi una forma corporea in tutto simile a esse o dando l'illusione della loro presenza. Questi infelici, naturalmente, in buona fede anch'essi, negavano d'essere stati presenti al convegno. Ma erano stati «visti» (sia pure in una forma apparente, cosa che le streghe non erano in grado di discernere), e così venivano condannati insieme con i maggiori responsabili. La tragedia e la condanna di molti innocenti deriva dal fatto che l'imbroglio del demonio, in un clima, si può dire, di suggestione collettiva, manovrata forse dal demonio stesso, non era scoperto e riconosciuto. Oggi però che siamo in grado di collocare i fatti in una sufficiente prospettiva storica, potrebbe essere l'ora di smascherare l'astuzia dei demoni e di collocare in un'altra luce il problema delle streghe. E vi arriveremo, se cercheremo di considerare ancora, più a fondo, alcune particolarità del «problema marginale».

L'inquisizione non fu introdotta per la prima volta nel tenebroso Medioevo, con l'unico intento di perseguire le streghe, ma era già in uso da tempo nel diritto romano ed è rimasta in uso anche ai nostri giorni. Non è che vi si sia intruso il diritto popolare germanico, che considerava l'accusa come presupposto indispensabile di ogni procedimento giudiziario. Verso l'800 i «tribunali volanti» stabiliti dai vescovi, sull'esempio dei tribunali laici dei principi, si assunsero il compito di far ricercare i trasgressori della legge. Era un atto di legittima difesa della società, civile e religiosa, contro il minaccioso insorgere delle sette, specialmente dei «catari, i quali negavano non solo l'unità della Chiesa, ma anche il fondamento stesso della società occidentale». Così sorse una duplice giustizia ecclesiastico-politica: gli eretici furono perseguiti dalla Chiesa e dallo Stato, dato che un negatore di Dio e un suddito del demonio destava fondatamente il sospetto di volersi fare anche sovvertitore dell'ordine statale e ribelle all'autorità che lo garantiva. L'inquisizione ecclesiastica doveva in primo luogo stabilire se una persona fosse un eretico impenitente; in caso affermativo, essa era consegnata al «braccio secolare», che la trattava secondo le proprie leggi.

Anche la *tortura* non è stata inventata apposta per i processi delle streghe. Essa era uno strumento giuridicamente riconosciuto nel diritto romano e fece il suo ingresso nei processi dell'inquisizione ecclesiastica in seguito allo stretto rapporto di collaborazione da essa instaurato con la giustizia secolare, e portò sempre, come contrassegno distintivo, il nome di «strumento giuridico secolare». L'uso della tortura era delimitato da precise norme restrittive; essa doveva essere applicata solo in caso di grave sospetto. Il giurista tedesco Radbruch, socialdemocratico e anticattolico, dovette dire a proposito del severo «ordinamento giuridico» dell'imperatore Carlo V (Carolina), che i motivi di sospetto, allora richiesti per la tortura, oggi sarebbero senz'altro sufficienti per la condanna.

La *pena del fuoco* infine viene anch'essa dal diritto romano. Essa veniva applicata non solo contro le streghe, ma anche contro altri malfattori, i cui crimini paiono minori del grave delitto di lesa maestà perpetrato dall'eretico con l'abbandono del vero Dio e l'adorazione dei demoni. Nell'ordinamento penale vigente al tempo di Maria Teresa (Teresiana) si comminava la pena del rogo, ancora nel 1768, per il peccato di bestialità. Anche Lutero richiese per le streghe la pena del fuoco.

I processi delle streghe erano solo una sottospecie dei processi contro gli eretici ed erano condotti come questi, senza leggi speciali e senza disposizioni eccezionali: con il medesimo intento di ricondurre a Dio i traviati, prevenire un'ulteriore ricaduta, e impedire ai demoni di ridurre in proprio potere gli uomini per mezzo delle arti malefiche delle streghe. «Lo scopo principale dei processi dell'inquisizione» non era l'instaurazione di una specie di «terrore», o la soddisfazione di istinti vendicativi, ma quello di eccitare al pentimento e al-

la conversione gli accusati e di stornare, in generale, la gente da determinati delitti. Se noi ci prendessimo la pena di esaminare con cura l'intero ordinamento procedurale esposto nella terza parte del tanto deprecato *Martello delle streghe*, potremmo fare la sorprendente scoperta che con sempre nuovi provvedimenti ci si preoccupava di ovviare al pericolo di commettere un assassinio legale. Le persone trovate affatto senza colpa, a carico delle quali non emergeva nessuna prova di delitto, venivano immediatamente rilasciate in libertà. Per la condanna non era sufficiente l'escussione di testi isolati; inoltre erano esclusi dal novero dei testimoni i nemici mortali dell'imputato. Erano concessi avvocati difensori. Una confessione fatta sotto la tortura non era tenuta per buona se non era rinnovata fuori della tortura. Se un imputato dopo la sua confessione o dopo essere stato convinto di colpevolezza si mostrava restio al pentimento e alla conversione, oppure se era trovato recidivo, veniva dichiarato eretico dall'inquisizione ecclesiastica e abbandonato al «braccio secolare». Solo in questi casi dunque seguiva l'esecuzione capitale degli eretici e dei bestemmiatori incorreggibili, che anche lo Stato considerava come sovvertitori dell'ordine sociale. Invece un imputato, reo convinto e confesso, se si convertiva e pronunciava l'abiura con un pubblico atto di fede (autodafé), veniva condannato al carcere a vita. Questa non era propriamente una pena vendicativa, ma piuttosto medicinale, intesa com'era a salvaguardare l'interessato da una ricaduta e a impedirgli di sedurre altre persone, pressappoco come si fa con i lebbrosi, che vengono isolati per tutta la vita per evitare il contagio dei sani. Lo svolgimento completo di un processo alle streghe si può seguire molto bene leggendo gli atti del drammatico processo contro santa Giovanna d'Arco. Essa fu dapprima falsamente dichiarata eretica, dopo che neppure sotto minaccia della tortura fu possibile indurla a una confessione. In un secondo tempo ella sottoscrisse, costrettavi da violenza morale, una falsa confessione già preparata e fu condannata, previa l'abiura, al carcere a vita, per dare l'impressione della clemenza; ben presto però gli sbirri l'accusarono d'essere ricaduta, perché la giovane, nel carcere, si abbigliava con abiti maschili; a nuove domande, essa rispose, secondo verità, d'aver udito ancora delle voci dal cielo, voci che i suoi giudici attribuivano falsamente al demonio. Così la giovane, pienamente innocente, fu immediatamente consegnata, con tutti i crismi apparenti della legalità, al braccio secolare, sotto l'accusa di recidiva, e quindi pubblicamente bruciata viva.

Qui siamo senza dubbio davanti a un *assassinio legale*, consumato con «frode» sotto la pressione degli inglesi che a quel tempo occupavano parte della Francia. La Chiesa ha in seguito dichiarato nulli il processo e la sentenza contro la pulzella di Orléans. E ciò accadde trentun anni prima della composizione del *Martello delle streghe*, che uscì nel 1487. Questo libro non si proponeva certo di dare incremento a crimini del genere: anzi «le sue intenzioni», a detta di Joseph von Görres, «sono pure e irreprensibili e non così triste come la sua fama». Ciononostante assassinii legali, naturalmente, se ne fecero ancora; sono cose che capitano anche oggi qualche volta, in tutto il mondo, e sembrano inevitabili. Ci furono anche giudizi intenzionalmente falsi, ispirati magari da personale desiderio di vendetta o da interessi locali, per cui il numero degli innocenti condannati, già grande per le false imputazioni provocate dall'astuzia diabolica, aumentò ancora in grado considerevole. Ma tali sentenze false e malvage erano forse ispirate dallo spirito buono? Certo non erano volute dalla Chiesa. Nel 1631 il gesuita Friedrich von Spee pubblicò un libretto, nel quale ammoniva ed esortava alla cautela nei processi delle streghe (perciò il libro si chiamò *Cautio criminalis*); però fin dal primo capitolo l'autore ammette come sicuro che «esistano delle streghe» e più sotto afferma che il demonio può far partecipare al sabba, con apparizioni corporee o immaginarie, degli innocenti, come noi abbiamo esposto poc'anzi. Non si può dunque presentare lo Spee come un avversario e un demolitore del «mito» delle streghe; infatti egli non ha mai negato la loro esistenza. La possibilità e l'esistenza della stregoneria considerata come sottospecie della magia nera «può essere ritenuta *teologicamente certa*».[4]

Un *giudizio esattissimo* sul problema delle streghe ha pronunziato, con spirito cattolico, l'illustre giurista italiano conte Veneria (oggi addetto alla Corte di cassazione romana), nel suo libretto sull'*Inquisizione medievale*; in esso egli non tace gli errori e le debolezze, ma non li vede né solamente presso l'inquisizione laica né solo presso quella ecclesiastica.

«Bisogna tener presente» egli scrive «la particolare concezione [del Medioevo], in base alla quale si riteneva minor male condannare un innocente, sicuro del paradiso, che lasciar libero un eretico, il quale con le sue teorie poteva infestare e rovinare molte altre anime». Torno qui a deplorare che questo libretto[5] non abbia trovato finora un'eco meritata nell'area linguistica tedesca. Tanto maggiore fu dunque la mia gioia, quando, durante il Congresso eucaristico internazionale di Monaco, proprio all'ingresso dell'esposizione del libro cattolico, mi cadde sott'occhio un libretto rilegato in rosso, dal titolo *Che cosa si deve sapere sull'inquisizione?*, pubblicato da P. Pattloch, Aschaffenburg 1959. Un libro tedesco? No, la traduzione dal francese di Fernand Hayward. Indipendentemente da Veneria, vi si giunge allo stesso retto giudizio sull'inquisizione, limitatamente però all'inquisizione in Italia, Francia e Spagna, con scarsi cenni per ciò che riguarda la Germania e quindi senza menzionare il *Martello delle streghe*. Incontrerà l'interesse dei lettori?

Libri di argomento demonologico si vanno accumulando negli ultimi anni, come abbiamo già detto nel capitolo 1: qui possiamo completare quelle informazioni, aggiungendo che ultimamente sono state trattate con particolare interesse le questioni riguardanti le streghe. Si parla addirittura di «una nuova infatuazione dei tempi moderni sull'argomento delle streghe». Così infatti scrive in un suo libro, uscito verso il 1923 per l'editore Ernst Oldenburg di Lipsia, il maestro elementare amburghese Johann Kruse, il quale ha messo insieme, con trionfante disprezzo, una gran quantità di fatti riguardanti streghe, stregoni e fattucchieri, incantesimi, disincanti, processi alle streghe, particolarmente della Germania del nord; la sua soluzione del problema è semplice: «Solo quando tramonteranno tutte le idee di Dio e demonio, cielo e inferno, angeli, giudizio finale, felicità eterna, eccetera, cadrà anche la scellerata credenza nelle streghe e nel loro potere di portar disgrazia a uomini e animali per mezzo di un patto con il diavolo» (p. 105). Ma neppure nella sua terra questo ateo attirò l'attenzione: un secondo scritto, *Streghe fra di noi?* (1951), fu subito mandato al macero. In seguito però, nel marzo 1957, la Herder-Korrespondenz lo aiutò a «fare un po' di breccia nel pubblico tedesco». Ciò suscitò al momento non poco stupore, ma

alla fine si dovette registrare con penoso imbarazzo la comparsa, presso la stessa casa editrice, di un libro (1960) intitolato *Superstizione e credulità nelle streghe, oggi*, di Herbert Auhofer. Costui, fin dalla prima frase dell'introduzione, confessa candidamente che il suo libro «per ciò che riguarda il materiale dimostrativo, si fonda prevalentemente su un'opera, frutto del lavoro di un'intera vita, di un uomo, al quale il pubblico tedesco ha negato finora il dovuto riconoscimento: Johann Kruse» (p. 9). Il misconosciuto Kruse, si dice nella pagina seguente, avrebbe «solo un alleato di una certa importanza: P. Schmidt, S.I.». (Contro il quale io, in tutti i miei libri, non escluso questo – vedi la nota 1 al capitolo 10 – e in tutte le mie conferenze, ho dovuto sollevare fondate obiezioni.) Troppo frequentemente viene anche citato dallo stesso Auhofer il professore danese A. Lehmann, «il cui libro contiene velenose calunnie contro la Chiesa», come pure il *Manuale dizionario della superstizione tedesca*, che da parte cattolica non si può certo approvare incondizionatamente. Qual è il risultato di questa rilevante accozzaglia di fonti? La subdola negazione della realtà di ogni stregoneria: «maleficio» e «liberazione dal maleficio» sarebbero «cose impossibili», da considerare solo come truffe e come tali da castigare e, in caso di necessità, perseguibili ai sensi del codice penale, come gherminelle da ciarlatani (p. 157). Della possibilità di influssi diabolici non si parla neppure. Solo nelle ultimissime pagine, quasi a titolo di tardiva discolpa, si parla di Satana e delle «potenze sataniche», ma non in rapporto con la stregoneria, il che, del resto, sarebbe stato impossibile dopo aver negato a quest'ultima ogni realtà. A chi giovano siffatti libri, nei quali si nega l'esistenza delle più pericolose «operazioni diaboliche», in contrasto con le ben fondate opinioni di antichi, recenti e recentissimi autori cattolici, come quelli da noi riportati nel presente capitolo?

Il professor W.E. Peuckert, ordinario di etnologia a Gottinga, si esibì come esperto, come racconta Auhofer, in un processo a Kruse e suscitò il malcontento dei sostenitori di Kruse stesso (pp. 141-44). Non c'è da meravigliarsi, perché Peuckert ha dimostrato, con esperimenti fatti da lui stesso, che le azioni attribuite alle streghe non possono essere solamente dei trucchi, ma hanno una realtà per lo meno psichica. Peuckert prese infatti una ricetta medievale e si spalmò «le ascelle e la fronte»

con una «pomata da streghe», fatta «con stramonio, belladonna, giusquiamo e con alcune solanacee», cadde per ventiquattro ore in uno stato di narcosi e di sonno profondo e descrisse dopo il risveglio quello che aveva visto: «Immagini di selvagge cavalcate infernali, di frenesie erotiche, di fantastici voli nell'infinito, di orge in mezzo a esseri con il volto contraffatto da smorfie». Peuckert mi ha confermato per lettera tutti questi fatti, che io avevo trovato in un piccolo giornale di provincia. Dopo di che, secondo quanto ho scritto nel presente capitolo, non esito a vedere in questo esperimento interessante, ma certo altamente pericoloso per il corpo e per l'anima, una comprova più o meno autentica di certe narrazioni riguardanti le streghe. Per la sua personale interpretazione il professore Peuckert rimanda alla sua *Storia della magia*.

L'interesse per la stregoneria ha trovato recentemente espressione anche in un dramma. Il 6 aprile 1960 fu rappresentato per la prima volta nel teatro civico di Aquisgrana *Il martello delle streghe*, nel cui punto centrale compare il gesuita padre Friedrich von Spee. L'autore, il dottor Franz Lorenz, caporedattore del grande giornale dei cattolici tedeschi *Echo der Zeit* (Eco del tempo), si è limitato veramente a descrivere gli abusi criminali della stregoneria, i quali però, come abbiamo spiegato, costituivano solo delle tristi comparse di second'ordine. Alla verità teologica della dottrina ecclesiastica sulla stregoneria, che anche Friedrich von Spee ha sempre professata apertamente, non viene mai fatto nessun accenno, il che può determinare disorientamento fra gli uditori cattolici, e per gli altri, specialmente per i nemici della Chiesa, può servire di conferma ai loro pregiudizi, unilaterali e perciò falsi, contro il vaneggiamento medievale intorno alle streghe.

Dobbiamo certo salutare oggi con compiacimento ogni sforzo inteso a trattare le questioni demonologiche e anche il problema delle streghe. Però, da parte nostra, quello sforzo dovrebbe essere condotto sulla falsariga delle affermazioni dei *probati auctores* senza avere paura di giungere alle estreme conclusioni, che forse potranno ancora sembrare inconsuete, perché si vorrebbe sempre, quanto più è possibile, escludere dal gioco i demoni. Oggi però non è più possibile tacere più a lungo o reprimere la verità. Infatti nel tempo

apocalittico, per quanto si può prevedere, anche le azioni delle streghe faranno parte, e non all'ultimo posto, degli annunciati «incantesimi» del grande drago.

[1] A. Rodewyk, S.I., in *Geist und Leben* (Spirito e vita), 1959, V quaderno, p. 399. Da una corrispondenza epistolare, prima della stampa del libro, risulta che «influsso malsano» equivale a dire che Tommaso è stato «più volte capito male». Prendo atto volentieri di questa affermazione.

[2] Dr. Joseph Sellmair (docente universitario) nell'articolo *Uranische Wende* in *Die verborgene Welt* del 15 febbraio 1956, p. 5.

[3] Abate Wiesinger, *Okkulte...*, cit., p. 174.

[4] J. Brinktrine, *Die Lehre...*, cit., p. 202.

[5] Carlo della Veneria, *L'inquisizione medievale e il processo inquisitorio*, Fratelli Bocca, Milano 1939.

15

Lo spiritismo

Lo spiritismo è un'altra forma di falsa mistica: poiché senza lo stato di trance dei loro medium, gli spiritisti non potrebbero mettere in atto neppure uno dei loro sbalorditivi fenomeni. «Il diavolo oggi ha cambiato tattica»: egli evita di «incutere terrore», come nella stregoneria; perciò nell'età del materialismo scientifico ama nascondersi dietro la maschera di una nuova «scienza dello spirito», che promette di debellare il materialismo. In realtà si tratta invece di una «scienza degli spiriti», di una risorta negromanzia (evocazione dei morti), di un moderno culto degli antenati e di un malcelato tentativo di soppiantare la religione. Certo, i demoni sono abilissimi nel travestirsi; ma se strappate loro la maschera, torna sempre ad apparire l'antica smorfia. E lo vedremo!

Le origini del più recente spiritismo risalgono al tempo dell'*Illuminismo* e del *Razionalismo*, quando ci si voleva liberare dall'«oscurantismo spirituale» derivante dalla rivelazione e dalla Chiesa; al tempo in cui il filosofo prussiano Kant, nella sua gelida *Critica della ragion pura* faceva cadere fra la ragione e la metafisica la bronzea cortina dei limiti della conoscenza e s'industriava a spegnere con il ghiaccio delle sue argomentazioni filosofiche la divina scintilla per cui ci è dato di conoscere il soprannaturale. Appunto contro questo «ghetto» della ragione, che in seguito, sotto la spinta di determinate circostanze, si fece sempre più angusto, fino a ridursi al più piatto materialismo, si ribellò lo spiritismo, presentandosi come una forma di «fede nello spirito»; e in tal

modo riuscì a darsi subito una «patente di onorabilità» e un travestimento, dietro il quale poté occultare il suo falso spiritualismo.

Precursore dello spiritismo fu il *medianismo* con le sue sottospecie, cioè un atteggiamento dello spirito che, come lo sciamanismo, aveva per scopo quello di stabilire un collegamento con gli «spiriti» servendosi di un medium, vale a dire di una persona che facesse da intermediario. A questo mirava il *magnetismo*, che dapprima era un metodo terapeutico, ma aveva come presupposto che la persona da trattare magneticamente dovesse abbandonarsi senza riserve al magnetizzatore, fino a cadere più o meno profondamente in stato di trance. Nello stadio più profondo, nel così detto *sonnambulismo*, la persona magnetizzata poteva, con un'attività inconscia e sottratta alla memoria, entrare in rapporto con gli «spiriti», parlare lingue straniere sconosciute e «vedere», in una maniera inverosimile, dalla «fossa del cuore» (plesso solare). La Chiesa si è interessata a fondo di questi fenomeni, negli anni fra il 1840 e il 1856, e ha proibito l'esercizio del «sonnambulismo magnetico» nei casi in cui la «persona magnetizzata» si abbandona spontaneamente al magnetizzatore e alle sue pratiche, finché nell'«estasi» (quindi trance, enstasi) non ode e non sente più nulla e poi non si ricorda più di nulla. Invece l'uso del magnetismo come metodo terapeutico, in quanto applicazione di mezzi anche altrimenti leciti, non sarebbe moralmente interdetto, «a condizione che sia esclusa ogni sorta di superstizione, di magia e di invocazione espressa o tacita dei demoni». Altrimenti, come ha spiegato il teologo francese A. Farges, studioso di teologia mistica, «si dovrebbe considerare possibile, anzi probabile, per non dire sicuro, un intervento del demonio».

Strettamente imparentato con il magnetismo è l'*ipnotismo*, che, con questo nome, comparve la prima volta in Inghilterra nel 1841. Esso è l'esempio più noto di trance e quindi di un comportamento umano assolutamente inconscio e staccato dalla memoria, per tutto il tempo in cui dura, attraverso l'ipnosi, la paralisi della volontà. Come il magnetismo anche l'ipnosi può essere usata a scopo curativo, ma solo da medici consapevoli delle proprie responsabilità e non come un gioco di società. Fino a qualche tempo fa la Chiesa non si era anco-

ra chiaramente pronunciata sull'uso dell'ipnotismo in campo medico. Tanto più siamo grati a Pio XII d'aver dato nell'anno precedente la sua morte (24 febbraio 1957), in un discorso in francese a medici di diverse nazioni, regole teologico-morali molto chiare sull'uso dell'ipnosi: essa non è permessa, quando si tratti «di una riunione di laici o di ecclesiastici che vogliano occuparsene come di un fenomeno interessante, a puro titolo di esperimento o per semplice passatempo». Una specie di autoipnosi è rappresentata dall'*autosuggestione*, in cui la volontà rinuncia a se stessa, perché, dal fondo del subconscio, possa entrare in azione il complesso sconosciuto degli istinti (couéismo). Nel caso della suggestione ipnotica delle masse, a cui abbiamo assistito al tempo dei dittatori, non pare che il fascio occulto degli istinti sia rimasto del tutto occulto negli eventi che ne sono conseguiti!

La causa immediata della nascita dello spiritismo fu data nel 1848 da certi fatti accaduti in America: nella casa di una famiglia metodista, di nome Fox, presso New York, furono avvertiti dei colpi misteriosi che, combinati insieme, a seconda del loro numero, con le corrispondenti lettere dell'alfabeto, formulavano delle risposte a determinate domande. Così fu riscoperto il *tavolino parlante* di cui aveva già parlato Tertulliano nel II secolo della nostra era. Da allora i tavoli semoventi e i tavoli parlanti si diffusero come un'epidemia in tutto il mondo e non è raro il caso di gente che vi si dedica come a un «innocente» gioco di società. Certo, il fenomeno del tavolo semovente, nel quale un tavolo, sotto le mani dei partecipanti alla seduta, ormai presi nel raptus spiritico, si sposta di qua e di là per tutta la stanza, si può ancora spiegare naturalmente; ma allorché il tavolo, battendo con uno dei piedi, risponde a certe domande rivelando fatti futuri dipendenti dal libero arbitrio, allora una spiegazione naturale non è più possibile. Il divieto morale pronunciato da tempo contro l'astrologia divinatoria è applicabile anche alla divinazione dei tavolini parlanti: se la si pratica egualmente, i risultati non sono certo attribuibili a Dio o agli spiriti buoni, ma solo a quelli cattivi. Perciò è «proibita dalla Chiesa», come tutte le specie di spiritismo, «perché superstiziosa e spesso non esente da influssi diabolici», come scrive Pio X nel suo *Catechismo romano*. «Chi fa muovere, girare e parlare i tavoli?» chiese

una volta il santo curato d'Ars al demonio che teneva un indemoniato. «Io, questo è affar mio!» rispose il demonio. Un'altra volta il santo disse a un penitente: «L'altro ieri lei ha avuto a che fare con il demonio. Venga a confessarsi!». Da quel giorno quella persona non partecipò più attivamente alle sedute, ma impedì mediante resistenza passiva la riuscita degli esperimenti.

Anche la *scrittura automatica*, strettamente imparentata con le attività sopra descritte, è diventata una mania. Il giudizio che se ne deve dare è come quello indicato per i tavoli parlanti. La sacra Congregazione per la dottrina della fede ha pronunciato un'esplicita condanna, il 30 marzo 1898; in essa viene descritto il seguente caso significativo: «con esclusione di qualsiasi intesa con lo spirito cattivo, Tizio cerca di evocare le anime dei defunti. Così egli si rivolge senz'altro al principe delle schiere celesti, chiedendogli il permesso di poter parlare con lo spirito di una determinata persona. Passano alcuni minuti, la mano è distesa pronta a scrivere: a un certo punto egli sente che la mano si muove e avverte così la presenza dello spirito. Chiede quello che desidera sapere e la mano scrive le risposte alle sue domande. Queste risposte sono tutte in armonia con la fede e con l'insegnamento della Chiesa sulla vita futura. Per lo più si riferiscono allo stato in cui l'anima di un defunto si trova, ai suoi desideri che qualcuno interceda per lui, ai lamenti per l'ingratitudine dei parenti, ecc.». La domanda che segue suona così: «È lecito il comportamento di Tizio?». La Congregazione risponde: «Così come è riferito, non è lecito».

Qui si tratta spesso della manifestazione di eventi futuri non conosciuti, dipendenti dalla libera volontà e pratiche simili sono naturalmente proibite nel modo più assoluto. Per mezzo della scrittura automatica possono essere dettati interi libri, ma anche note musicali e segni. È presupposto un certo stato di trance e poi basta un foglio di carta, qualcosa per scrivere (la *planchette* e cose simili). Dopo esercizi prolungati, uno che si è dato alla scrittura automatica può diventare anche un «medium auditivo», che può entrare in rapporto con gli spiriti che gli si fanno sentire, anche senza scrittura, come è avvenuto allo sventurato professore Staudenmaier. Perfino dei bambini, senza volerlo, d'improvviso possono

sentirsi costretti alla scrittura automatica, come recentemente accadde a una bambina italiana di otto anni a Merano: nella scuola non era capace di copiare un disegno; invece nella scrittura automatica portava a termine con entrambe le mani dei disegni simili a «sogni d'incubo». C'è da preoccuparsi per l'avvenire di queste creature se i genitori vogliono farne dei bambini prodigio. Infatti la scrittura automatica può essere l'inizio di gravi disturbi psichici, come dimostra il caso Staudenmaier.

Nello *spiritismo* tutto quanto abbiamo fin qui scritto è compreso e non di rado ridotto a sistema, che si potrebbe chiamare religione spiritistica, nella quale i medium, nell'oscuro gabinetto delle sedute, come i preti ortodossi dietro il velo dell'iconostasi, celebrano i loro macabri misteri. Oltre ai tavoli semoventi, ai tavolini parlanti e alla scrittura automatica, diversi altri fenomeni hanno luogo durante le sedute spiritiche, fenomeni che, stando ai resoconti assolutamente oggettivi, compilati dal professor Alois Gatterer S.I. sulla base dei suoi esperimenti scientifici, si devono valutare come fatti reali. Tra di essi si devono annoverare anzitutto i fenomeni fisici della telecinesi e della teleplastica. Nella telecinesi (movimento da lontano) si tratta di oggetti che si muovono senza che nessuno li tocchi. Mentre il medium viene tenuto per le mani e per i piedi da persone incaricate di controllarlo, un violino, che si trova per esempio sul tavolo davanti a un certo G. (in uno dei fatti riportati da Gatterer), comincia a muoversi con violenza e batte con colpi rimbombanti il «tempo di una marcia» suonata da un grammofono caricato dallo spirito «Olga» e infine «si rompe in mille pezzi». Orologi da tasca spariscono e «improvvisamente vengono come afferrati in aria dal medium che per tutto il tempo ha tenuto le mani visibilmente sospese sul tavolo»; altrettanto succede di tazze piene, senza che si versino (fenomeni di «apporto»). Nella teleplastica si tratta di materializzazioni, dell'improvviso apparire di spiriti (fantasmi) dai quali Gatterer riferisce d'essere stato toccato: «Di solito si ha la sensazione d'essere toccati da un corpo morbido e inerte, come da una specie di zampa o di muso morbido». «L'autore [cioè il Gatterer] che faceva largo uso della lampada e che fu toccato moltissime volte, non avverte mai il benché minimo

tentativo d'inganno.» «Secondo l'opinione degli spiritisti sono anime di trapassati che sottraggono materia corporea al medium, diventando così visibili ai mortali.» Durante le sedute spiritiche avvengono anche apparizioni di *spiriti*, colpi, rumori, frastuoni, ecc.

I «fenomeni psichici» sono la *chiaroveggenza* e la *seconda vista*, dei quali abbiamo detto ampiamente nel capitolo 11, e la *telepatia* o trasmissione del pensiero. Fanno parte di quest'ultima i «frequenti messaggi di persone morenti o almeno in grave pericolo», che «al giorno d'oggi sono da considerare come fatti provati». Un genere particolare di chiaroveggenza è la così detta psicometria, che si basa sulla capacità di descrivere la destinazione e l'ambiente storico di determinati oggetti (utensili *et similia*) dopo un semplice contatto fisico.

Come si devono giudicare tutti questi fenomeni? Sono stati avanzati *tentativi di spiegazione* dai quali derivano altrettante teorie: la teoria dell'inganno, la teoria animistica (spiegazione naturale) e la teoria spiritistica (l'azione di spiriti). Non si può negare che nei fenomeni spiritistici si siano verificati e si verifichino degli imbrogli. Ma scrive padre Gatterer: «Il fatto che molti imbroglino non autorizza a dire che imbroglino tutti». Inoltre, in caso d'inganno, «bisogna tener conto di illusioni più o meno coscienti causate dallo stato ipnotico dei medium». E spesso avverrà pure che la suggestione dell'attesa degli spettatori curiosi faccia sì che medium solitamente onesti si lascino andare a giochi di prestigio o illusioni. Lasciando da parte i casi d'inganno, come scrive padre Gatterer, «ne rimangono altri – e a mio giudizio non pochi – da considerarsi autentici»; e il parlare anche in questi casi di inganni reali o probabili fa a pugni con la realtà e tradisce quel moderno malsano ipercriticismo che, nel campo cattolico, «desta meraviglia» e, dal punto di vista apologetico, è pericoloso.

La spiegazione *naturale* dei fenomeni spiritici incorre nei medesimi errori della teoria dell'inganno, quando pretende di spiegare con le forze naturali tutti o la maggior parte dei fenomeni. Dopo il russo Alexander Aksakov (m. 1903) questa teoria viene chiamata *animistica*, perché la «personalità che funge da intermediaria viene considerata (anima e corpo) come l'unica causa efficiente dei fenomeni». Il professore di teologia cattolico Ludwig scrive: «L'anima possiede delle ca-

pacità occulte ... delle quali si servirà in un'esistenza trascendente, ma che normalmente in questa vita rimangono latenti; solo in casi straordinari possono talvolta entrare in azione fin d'ora». In particolare la materializzazione della teleplastica si spiega in modo naturale come causata da una sostanza detta «ectoplasma», che esce dal corpo del medium e precisamente «dalle sue estremità e dai suoi orifizi naturali, come le tempie, le dita, la cavità orale, nasale, ecc.», e, allontanatasi dal medium, prende la forma di «parti del corpo più o meno perfette, come dita, mani, testa con proprietà apparentemente vitali». Dopo qualche tempo questi oggetti fantomatici tornano nel corpo del medium, oppure scompaiono, «talvolta anche con la velocità del lampo». Recentemente questi fenomeni sono stati studiati con il telescopio a raggi infrarossi, inventato in Inghilterra e usato a scopi bellici, con il quale si può «vedere nell'oscurità». Con esso è stato smascherato in un caso un medium, la cui «sostanza spirituale» (teleplasma) in realtà non era altro che una miscela di gas sottili, che colui aveva inghiottito e poi emetteva e infine inghiottiva un'altra volta. Nel 1948 si era espressa l'intenzione di esaminare con questo mezzo anche Rudi Schneider, uno dei medium più autentici: non sappiamo se poi la cosa si sia fatta e con quali risultati. Padre Gatterer afferma che neanche la «teoria animistica» può spiegare tutti i fenomeni in modo naturale, specialmente se considera il subconscio, il doppio io e lo sdoppiamento della personalità come causa, per esempio, delle apparizioni di spiriti; non si può pensare che uno sdoppiamento della persona sia la causa degli orrori e degli spaventi mortali che tormentano un individuo, come nel caso delle «apparizioni spontanee di spiriti». La teoria moderna del subcosciente può entrare a buon diritto nella spiegazione dei fenomeni psichici, ma purtroppo molto spesso non è che un *refugium ignorantiae*, buono solo per mascherare l'ignoranza vera e propria o il segreto rifiuto di conoscere la verità. È difficile che l'inconsistenza di un'ipotesi possa rivelarsi più chiaramente che nel tentativo di spiegare simili apparizioni con il subcosciente. Spiegare così equivale a non spiegare. Perfino uno studioso della corrente animistica, come Schrenk-Notzing, si vede costretto alla fin fine a confessare: «Sulla base di un'analisi comparativa del materiale finora disponibile bisogna senz'altro concedere che la spiegazione animistica è sufficiente solo in casi ben determinati, mentre pare fino a oggi non applicabile a un gran numero di altri casi». «La spiegazione [puramente] animistica» per quanto riguarda le apparizioni di spiriti e quelle sperimentali «è da rifiutare come insufficiente». Qui sembra «adeguata solo l'interpretazione spiritistica» che ricorre a «forze intelligenti, che non hanno origine nell'uomo vivente e causano i fenomeni da sole o con la cooperazione di forze medianiche di determinati intermediari».

Su questa «interpretazione *spiritistica*» e sulle «forze intelligenti» padre Gatterer non si è espresso.[1] Però molti studiosi cattolici di problemi spiritistici, come Bizouard, Perrone S.I., il cardinale Lépicier e Raupert, hanno visto nelle «forze intelligenti» i demoni, anzi hanno espresso un punto di vista rigorosamente demonistico e formulato una teoria demonistica che, bisogna ammetterlo, è alquanto esagerata. Il secondo Concilio nazionale americano di Baltimora (1866) ha stabilito, con un po' più di cautela che, oltre all'inganno e alla prestidigitazione, in alcuni fenomeni «bisogna ammettere senza dubbio un influsso satanico, dato che, altrimenti, non si può trovare una spiegazione convincente». Similmente scrisse, come abbiamo menzionato, il papa san Pio X. Il cardinal Pietro Gasparri nel suo *Catechismo cattolico* include fra i peccati contro il primo comandamento anche lo spiritismo, «per mezzo del quale» egli scrive «si entra in rapporto con gli spiriti maligni». La più recente presa di posizione teologica nei confronti dello spiritismo si trova in Balducci: egli si stacca dalla teoria esageratamente demonistica, per esempio del cardinal Lépicier, ma mette più volte espressamente in evidenza che «interventi di potenze, superiori non sono da escludersi» (p. 303), dato che «l'invocazione esplicita o implicita del demonio o anche dei morti favorisce l'apparizione di spiriti maligni» (p. 298). Del resto però egli tenderebbe a spiegare come naturali i fenomeni, fisici o psichici, dello spiritismo fin qui riferiti, e quindi a considerarli come fatti reali nel senso della teoria animistica; però alla fine del libro confessa di essere stato «troppo naturalistico» (pp. 303, 333-80). Anche il decreto della sacra Congregazione per la dottrina della fede del 24 aprile 1917, che proibisce di partecipare «a qualsiasi

colloquio o manifestazione spiritica, con o senza la mediazione del così detto medium, con o senza l'uso dell'ipnosi, ... sia che vengano interrogate anime o spiriti e si ascoltino le loro risposte, oppure si stia solamente a guardare, anche se uno protesti tacitamente o espressamente di non voler avere nessun rapporto con gli spiriti maligni», anche quel decreto, diciamo, Balducci lo interpreta senza vederci «una presa di posizione circa il problema dell'autenticità e della natura dei fenomeni o la possibilità di più o meno limitati interventi di potenze superiori o la natura di questi supposti spiriti». Questi fatti e queste possibilità non sono toccati dal decreto; anche il solo assistere a esperimenti spiritici sarebbe tuttavia proibito per il fatto che lo spiritismo è illecito in sé, in quanto implica l'intenzione di entrare in rapporto con le anime dei defunti o con gli spiriti dell'aldilà e perché possono derivarne gravi pericoli per la fede, la morale e, in genere, per il corpo e per l'anima (pp. 311-20).

Lo spiritismo è tornato oggi di attualità, non tanto nella sua antica forma, ma come *neospiritismo di indirizzo cattolico*, prima di tutto in Francia e ora anche nei paesi di lingua tedesca, con il nome di Associazione dei parapsicologi cattolici. In entrambi questi movimenti il problema centrale è quello delle apparizioni dei morti. Noi ne abbiamo parlato più sopra, nel capitolo 6, e abbiamo anche detto, sulla scorta dell'insegnamento di san Tommaso d'Aquino, come sia estremamente limitata la possibilità di apparizioni delle anime dei trapassati. Per ciò che riguarda lo spiritismo, Balducci ha spiegato chiaramente che non è necessario far ricorso alla teoria di san Tommaso, contro la quale recentemente furono mosse obiezioni da alcuni teologi. Infatti «gli spiritisti finora non hanno mai dimostrato l'intervento delle anime dei trapassati e non potranno mai farlo» (p. 272). «Una simile teoria non può assolutamente essere tenuta per buona», neppure se si ammettono «corpi astrali» e «perispiriti» (p. 270).

Per la Francia il domenicano francese Reginald Omez, nel suo libretto *Si può entrare in rapporto con i morti?*, del 1955, ha descritto ampiamente il sorgere e le caratteristiche del neospiritismo; egli ha riferito di messaggi ricevuti da parte dei defunti, e in particolare di quelli di un ragazzo di quattordici anni, di nome Roland di Jouvenel, raccolti da sua madre per mezzo della scrittura automatica. Questo libro, per il quale il noto filosofo cattolico Gabriel Marcel ha scritto un'introduzione, fu messo nell'Indice dei libri proibiti. Anche Marcel pratica la scrittura automatica per mezzo di un apparecchio detto «Oujia», formato da una assicella mobile che, quando uno mette la mano sull'assicella, in uno stato simile alla trance, con una estremità indica una dopo l'altra le lettere d'un alfabeto che sta sotto. Gabriel Marcel dà nella sua introduzione delle spiegazioni, che potrebbero indurre i lettori cattolici nella tentazione di lasciarsi andare a quell'uso, così chiaramente condannato dalla Chiesa, di interpellare i morti per mezzo della scrittura automatica. La proibizione di quest'ultima (sacra Congregazione per la dottrina della fede, 1 aprile 1898) è rimasta finora immutata: «Nessuno è autorizzato a esprimere un'opinione contraria a questo decreto». «Molti cattolici e perfino dei sacerdoti» si sono lasciati influenzare dalle idee di Gabriel Marcel e ne hanno ritratto la falsa opinione secondo la quale «c'è una grande differenza fra i neospiritisti o spiritisti cattolici e gli spiritisti della vecchia scuola; per cui si ritennero autorizzati a usare o almeno a tollerare quel metodo di interrogazione dei morti». Ma in realtà i loro metodi sono «esattamente i medesimi di cui si servivano già i fondatori dello spiritismo».

Che si deve dunque dire delle *comunicazioni con i morti*? Gli eletti, i beati nel cielo, hanno una certa conoscenza dei viventi nella «visione di Dio» e possono intercedere per noi presso Dio e anche «influire spiritualmente su di noi» come «strumenti» di Dio. Con i dannati dell'inferno «non abbiamo certo nessuna voglia» di entrare in comunicazione. Le *anime del purgatorio* sono «totalmente separate da noi», non ci sono dunque «presenti», poiché anch'esse «non sono più nello spazio» e «non sono più soggette al tempo terrestre». Cristo ha escluso ogni possibilità di ulteriore evoluzione nell'aldilà (*Gv* 9,4). Dopo il giudizio particolare che si subisce nell'ora della morte non c'è più la possibilità di «acquistare dei meriti». Tuttavia è lecito invocare «le povere anime» ed esse sono anche capaci di intercedere per noi, ma solo, ben inteso, dopo la loro liberazione dal fuoco del purgatorio; Dio onnisciente può tuttavia esaudire fin d'ora le loro preghiere futu-

re. Solo con un «miracolo di prim'ordine» Dio potrà eccezionalmente permettere l'apparizione di morti in forme raffigurabili, del genere di quelle in cui sono apparsi anche Cristo e la Madonna (a Lourdes). Ma la Chiesa è molto cauta di fronte ad apparizioni miracolose, perché queste possono venire anche «dal nostro avversario» (cardinale Ottaviani, 1951). Un «assalto del demonio» è un «caso sempre possibile». I fenomeni dello spiritismo non sono necessariamente diabolici. Ma rimane fermo «che nello svolgimento di fatti simili il diabolico può manifestarsi». «Ogni tentativo di interpellare i morti» porta con sé il pericolo di abbandonare del tutto il terreno della parapsicologia e di «entrare nel dominio del satanico».

Ciò che abbiamo detto dei neospiritisti cattolici vale anche, in senso analogo, per i *parapsicologi cattolici*, che hanno eletto loro presidente onorario il francese Gabriel Marcel. Anche nel loro caso il problema dei problemi è la possibilità delle apparizioni di morti, che viene affermata, su vasta scala, dalla maggioranza di essi. Specialmente gli *spiriti* sono da essi considerati anime separate, le quali, essendo ancora «attaccate alla terra e maldisposte, sfogherebbero i loro istinti non purificati» in questo mondo, apparendo in forma di spettri in determinati luoghi e a determinate persone. Da molti racconti antichi e recenti risulta la cattiveria di questi spettri, che ci trovan gusto a spaventare la gente (solo di rado si presentano con la bonarietà chiassosa dei folletti). Chi sono questi «spiriti»? Certo non i beati del cielo o i dannati dell'inferno! E allora, sono anime del purgatorio? Ma come si può pensare che queste anime, già sicure della salvezza fra le pene del purgatorio, ritornino sulla terra e vi compiano cose che una persona viva potrebbe fare solo per colpevole cattiveria? Bella purificazione quella di sbizzarrirsi sotto forma di spettro, macchiandosi così di nuove colpe! Si dice che noi dovremmo aiutare quelle anime con «molte preghiere», perché si convertano. Ma possono esse guadagnarsi dei meriti e crescere nella grazia? L'abbiamo già detto: questo è impossibile dopo la morte (*Gv* 9,4).

È chiaro che ci troviamo di fronte ad affermazioni contraddittorie. Per superarle la parapsicologia cattolica proporrebbe l'idea di un quarto regno (accanto a paradiso, purgatorio e inferno): un regno intermedio, una specie di «anticamera del purgatorio», sul tipo dell'antipurgatorio dantesco, nel quale sarebbero poste le anime ancora imperfette, per essere in certo qual modo rieducate con l'aiuto dei vivi, fino a correggersi dell'abitudine di dar fastidio alla gente sotto forma di spettri e poter entrare così nel purgatorio propriamente detto. Per questa teoria si fa appello alle idee strampalate di un alienista ateo americano, certo Carl Wickland,[2] il quale era persuaso che gran parte dei suoi pazienti fosse posseduta da «anime dei defunti», che, vagando ancora come «spiriti disorientati» nella sfera terrestre, sarebbero attratti dall'aura magnetica che emana dagli esseri viventi sensitivi e ne prenderebbero quindi possesso, svolgendo un'azione di disturbo fino a farli rinchiudere in manicomio. Siccome però la moglie di quel medico era un buon medium, si offerse di farsi occupare dagli spiriti in luogo dei pazienti; e mentre si trovava così in uno stato di trance senza memoria, gli spiriti si misero a parlare per bocca sua, si resero conto, dietro istruzione da parte del medico, della loro ignoranza e cattiveria, e così, illuminati e purificati, poterono tornare salvi nell'aldilà: la moglie del medico fungeva dunque, per così dire, da «ufficio informazioni» per spiriti. La concezione che si rivela in questa specie di scuola degli spiriti non è assolutamente cristiana, ma di marca prettamente spiritistica: inferno e diavolo vi sono negati. Chi si nascondeva dunque dietro la maschera di queste anime di morti?

Inoltre si fa riferimento a san Giustino martire, il quale, unico fra gli antichi scrittori ecclesiastici, parla di «anime di trapassati» che prendono possesso degli uomini. Ma ciò si può interpretare come riferimento di opinioni che il santo aveva quando era ancora pagano.[3] Infatti Giustino si fece cristiano solo in età matura. Ancor meno serve appellarsi a Dante, che ha descritto un antipurgatorio per le anime tiepide e non ancora decise alla penitenza, come aveva descritto un antinferno per gli angeli indecisi e neutrali (ne abbiamo parlato nel capitolo 4); questi vestiboli infatti sono pure invenzioni poetiche, senza significato teologico. D'altronde Dante non era un teologo di professione e si è lasciato sfuggire anche diversi altri svarioni per ciò che concerne la teologia. Purtroppo si suole invocare falsamente anche la testimo-

nianza del «cardinale» Newman circa spiriti diabolici indecisi, che non sarebbero «né celesti né infernali»; falsamente, perché questa opinione fu espressa non dal cardinale cattolico, ma dall'anglicano Newman, prima della conversione (vedi sopra capitolo 4). E infine si cita anche Karl Rahner, a sostegno dell'opinione che ammette dopo la morte un certo qual «progresso» in senso parapsicologico, dato che Rahner parla di un «processo di maturazione» delle anime del purgatorio. Questo però non è da intendere come «crescita della grazia» e come «aumento di meriti».[4]

Esiste una *carta d'identità*, che possa rivelare nei cosiddetti spiriti le anime dei defunti? Molti parapsicologi cattolici lo sostengono vivacemente. «Solo alcuni studiosi isolati» essi dicono «identificano semplicemente gli spiriti con i demoni.» Essi si fanno forti del fatto che «in qualche caso di apparizioni di spiriti, dei bambini hanno visto e descritto esattamente persone defunte, di cui in famiglia non avevano mai sentito parlare per il semplice fatto che vi erano sconosciute; mentre poi dei vicini, che avevano conosciuto dette persone, confermarono la descrizione fatta dai bambini». Altri parapsicologi obiettano invece cautamente: «Non potrebbe anche un demonio conoscere la forma, il vestito e le abitudini di un defunto e copiarle in un'apparizione?». Ma i primi controbattono, osservando che gli esorcismi contro gli spiriti si sono rivelati inutili e concludono (falsamente): «Dunque non erano demoni quegli spiriti, contro cui sono stati pronunciati gli esorcismi, ma anime di trapassati», come se non potessero fallire anche gli esorcismi contro i demoni, cosa che avvenne perfino ai discepoli del Signore (*Mc* 9,28: il ragazzo lunatico)! Simili carte d'identità non persuadono. Perché incomodare le «povere anime», che, secondo la teologia, sono già sicure della loro salvezza nel purgatorio, traendole da un immaginario quarto regno sulla terra, affinché, «essendo attaccate ancora a certe cose del mondo», vi possano, per esempio, «soddisfare ancora la propria inclinazione all'alcol» e rappresentare poi i loro macabri e chiassosi spettacoli? Veramente «povere» quelle anime, a cui vengono attribuite azioni, per le quali sono «tagliati» da lungo tempo, e, diciamo così, «per ragioni d'ufficio», gli spiriti diabolici, veramente e irrimediabilmente cattivi!

Ciò vale anche per i fenomeni delle sedute spiritiche, in quanto non si possono spiegare come accadimenti naturali o come trucchi, e si è invece costretti a vedervi l'opera di «forze intelligenti» dell'aldilà. Qui non si possono chiamare in gioco né gli spiriti angelici, ai quali non si possono attribuire i miracoli da fiera delle sedute spiritiche, né (per le ragioni su esposte) le anime dei defunti, anche se le apparizioni di morti vi sono architettate con tanta verosimiglianza. Restano dunque in questione solo i demoni, ai quali si può attribuire la «rimanenza non trascurabile» dei fenomeni, detratti quelli naturali e quelli dovuti a trucco. I parapsicologi cattolici non sono tutti di questo parere. In una conferenza di due ore sullo spiritismo, nella quale fu ripetutamente citata l'«opera esemplare» del Mattiesen (senza tener conto che si tratta di un'opera non cattolica), si è atteso inutilmente che fosse chiaramente ammessa almeno la possibilità di un influsso diabolico (come si fa nelle opere cattoliche menzionate più sopra). Macché! È già molto che la parola «opera del demonio» vi sia caduta come di striscio! Al che il conferenziere, che era un religioso, si affrettò a soggiungere: «Nelle sedute cui ho partecipato io, non ho notato niente di diabolico». Perché? La ragione di questo fatto potrebbe essere la demonofobia ancora largamente diffusa e inoltre la particolare impostazione dei parapsicologi cattolici, i quali si astengono ancora di proposito da qualsiasi interpretazione dei fenomeni parapsicologici e vogliono anzitutto e solamente informarsi sui fatti accaduti. Ma come può un ecclesiastico, in una pubblica conferenza, parlare dello spiritismo e perfino delle materializzazioni in modo, diciamo così, «neutrale», senza neppure far menzione del punto di vista cattolico sull'argomento? Questo atteggiamento non può che fuorviare gli uditori cattolici, i quali saranno incitati a procurarsi, se è possibile, il divertimento di assistere anch'essi a quelle cose mirabili delle quali il conferenziere parla con tanto entusiasmo. Uno che per decenni è stato parapsicologo o, come si diceva una volta, occultista, e poi è tornato alla Chiesa cattolica per impararvi la verità circa questi pericolosi fenomeni, deve proprio vergognarsi, nel vedere che ancor oggi, per quanto la verità sia chiaramente fissata e si possa attingere facilmente dall'insegnamento teologico, par che si voglia calare su di essa una cortina di silenzio, nelle pubblicazioni e nelle conferenze. Dove si deve

cercare dunque la verità se non nella Chiesa cattolica? Meglio non parlar neppure di parapsicologia, se non è lecito proporre delle interpretazioni. Si vorrà dunque stare oziosamente a guardare, a penna asciutta e a bocca chiusa, i nostri avversari, seguaci delle varie sette, che minacciano già oggi di oltrepassarci, organizzando conferenze e convegni di studio e fondando anche un «Istituto di ricerche di demonologia»? Noi oggi siamo chiamati a controbattere in tutti i campi, nei quali le sette cercano di far trionfare i loro errori, anche nel campo della parapsicologia. Però dobbiamo prendere posizione in modo chiaro e inequivocabile. I tempi del «ghetto cattolico», nei quali a malapena si osava difendersi, dovrebbero essere definitivamente tramontati. Noi, annunciatori della verità, dovremmo finalmente passare all'attacco, senza paura di essere diffamati dai malevoli, come seminatori di superstizioni. Il nostro silenzio potrebbe essere interpretato come debolezza. E veramente non abbiamo meritato un simile insulto [II, 267-90].

1 Padre Gatterer si era palesemente sforzato, per particolari ragioni, di esprimersi con cautela. Ciononostante la vendita del suo libro *Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie* (L'occultismo scientifico e i suoi rapporti con la filosofia), Felizian Rauch, Innsbruck 1927, fu proibita per un certo tempo. Dopo la sua morte improvvisa, nel 1953, i tentativi di ridare alle stampe il suo libro così importante, fatti per desiderio di una cerchia veramente vasta di persone interessate, sono finora falliti.

2 Dr. Carl Wickland, *Trent'anni fra i morti*, 1924.

3 Monsignor J. Smit, *De demoniacis*, Roma 1913, pp. 132-33.

4 Karl Rahner, S.I., *Schriften zur Theologie* (Scritti teologici). II, p. 206.

16

Le eresie

«È necessario che vi siano delle eresie, a scopo di prova, affinché quelli che sono di virtù provata siano conosciuti» insegna san Paolo (*1 Cor* 11,19); e san Tommaso, nel suo commento, gli fa eco e scrive: «Dio permette la malvagità degli eretici e la volge al meglio per i credenti ... affinché la verità diventi più chiaramente manifesta». Nella parabola della zizzania il Salvatore stesso ci dice chi è colui che semina la zizzania, vale a dire chi manda «i figli del maligno», gli eretici, «nel campo del mondo»: «E il nemico che l'ha seminata è il diavolo» (*Mt* 13,38.39). Per zizzania si devono intendere, così spiegano gli esegeti, «specialmente gli eretici e i persecutori della Chiesa», i quali sorgono «per ispirazione» del demonio. «Spiriti ingannatori e dottrine diaboliche» preannunzia san Paolo «per il futuro» (*1 Tm* 4,1). I Padri della Chiesa aderiscono strettamente all'insegnamento della Sacra Scrittura, secondo cui i *demoni sono i suscitatori originali* di tutte le false dottrine, delle eresie, delle sette e degli scismi. Nella liturgia del venerdì santo la Chiesa prega, dal V, VI secolo in poi, anche per gli eretici: «Guarda benignamente, o Signore, alle anime sedotte dall'inganno diabolico: fa' che i cuori degli erranti tornino all'unità, che abbandonino ogni perversità ereticale e ritornino all'unità della tua verità».

Da queste poche (delle molte possibili) testimonianze, dovrebbe risultare chiaro che tutte le eresie *possono* almeno essere ispirate e guidate dai demoni. Confermano questa idea anche i motivi che appaiono chiaramente nelle eresie stesse.

Scopo principale delle eresie è, «evidentemente, quello di sminuire la dignità di Cristo» (san Tommaso). Questo fu il pericolo insito nell'errore degli *ariani*, che degradava il Figlio di Dio al rango di creatura. Sorta ad Alessandria, questa eresia si diffuse velocemente, malgrado un'eroica resistenza, in tutto il mondo civile del tempo. I suoi principali portatori furono i germani, al tempo delle migrazioni dei popoli, e in particolare i goti, i vandali e i longobardi. Fu questa la prima grande rivoluzione religiosa dei germani, la prima ribellione dello spirito nordico contro la Chiesa radicata nel mezzogiorno romanico. Da allora il nome «gotico-germanico» fu spesso macchiato dall'odiosità dell'eresia e della barbarie nordica rivoluzionaria. Solo i franchi si mantennero immuni dall'eresia ariana e il loro esempio fu un primo impulso verso un graduale tramonto dell'arianesimo, il quale tuttavia, in seno al popolo longobardo, resistette fino al VII secolo. Che nei grandi concili dei primi secoli, nei quali furono definiti, contro le diverse eresie, i dogmi riguardanti Gesù Cristo, lo Spirito Santo e la Madre di Dio, il demonio si sia assunto di persona il ruolo maledetto di avvocato difensore dell'eresia, si può considerare come cosa probabile.

Eresie circa l'essere e l'operare dei demoni sono ispirate con tutta probabilità dai demoni stessi, specialmente nei casi in cui l'eresia consiste nell'attenuare o nell'abbellire la vera natura del demonio. È interessante osservare come non così spesso come si potrebbe pensare ci troviamo di fronte a una diretta *negazione* dell'esistenza dei demoni. Si rinuncia generalmente all'idea di Dio, prima che alla credenza nelle potenze del male: anche gli atei tirano talvolta in ballo il demonio. Più frequente è la negazione dei demoni in quanto esseri personali, ai quali si preferisce sostituire una nebulosa «demonìa». Anche C.G. Jung, che nega l'esistenza di un diavolo personale, mette poi l'inconscio in relazione simbolica con il diavolo e parla perfino di una «quaternità», nell'intento di darci un panorama completo della psiche aggiungendo alla coscienza, con le sue funzioni dominanti, ch'egli vede simbolizzate nella Trinità, l'inconscio simbolizzato dal diavolo, che darebbe, come risultato, una concezione psicologica quaternitaria.

Con la negazione dei demoni è strettamente collegato un altro genere di errore, più sottile e forse più pericoloso: il silenzio assoluto sui demoni. Anche nel vecchio catechismo tedesco, in uso fino al 1955, non erano menzionati il serpente-Satana e la tentazione dei progenitori. Gli esercizi di sant'Ignazio hanno il grande merito di aver fatto considerare ripetutamente e risolutamente la verità sui demoni e i pericoli che ne derivano, benché la «meditazione sull'inferno» non piaccia ad alcuni di coloro che partecipano agli esercizi e ne susciti le reazioni negative. La «demonofobia», la paura patologica di parlare del diavolo, è un «pericolo per la religione»; «è molto più pericolosa di ogni tendenza patologica a vedere e sentire il diavolo dappertutto» (R. Mäder).

L'eresia del cattivo *demiurgo*, formatore del mondo, molto diffusa fin dai tempi preistorici, procurò al demonio un aspetto che non gli si confà, poiché solo Dio Signore è Creatore e perfino gli angeli non furono ammessi come concreatori. Nei primi tempi cristiani questa falsa dottrina fu sostenuta specialmente dalla *gnosi*, in cui però era adattata in forma dualistica. Secondo la gnosi il mondo fu creato e formato da un creatore «distinto dall'altissimo Iddio», il demiurgo, uno spirito malvagio della serie degli eoni, il quale mescolò «particelle di luce» del «pleroma», il divino regno della luce, con la materia cattiva.

Influenzato dalla gnosi, il manicheismo concepisce il mondo come fatto di «demoni abbattuti», e perciò costituito prevalentemente di «materia oscura». Naturalmente il demiurgo si trova anche nelle svariate sette gnostico-manichee, cioè presso Priscilliano, i pauliciani, i bogomili e i catari. Anche Flacio Illirico, l'acceso sostenitore di Lutero, scrisse che «il diavolo ha creato e plasmato l'uomo, il diavolo è il *figulus* dell'uomo». La creazione del mondo per opera di un demiurgo demoniaco include una «svalutazione della materia», che fu invece creata da Dio allo scopo salutare di inceppare beneficamente la volontà spirituale dell'uomo e preservarla da quelle decisioni irrevocabili che precedentemente avevano precipitato i demoni nell'eterna dannazione (come abbiamo ampiamente spiegato nel capitolo 5). La svalutazione della materia rispondeva benissimo agli intendimenti dei demoni, in quanto conduceva al rifiuto del matrimonio e del dovere di educare i figli, e quindi impediva o ritardava l'ulteriore sviluppo dell'umanità, e alla proibizione del lavoro materiale,

con le conseguenti aberrazioni del quietismo, che doveva aprire ai demoni la porta del mondo interiore dell'uomo.

L'errore del *dualismo* osò collocare Satana accanto a Dio con parità di diritti. Questo errore comparve per la prima volta, in tempi di cui abbiamo notizie storiche, nel parsismo; poi nelle dottrine di Zarathustra, nell'ultimo millennio prima della nascita di Cristo; e, in seguito, nel manicheismo e nelle sette consimili, in cui si parla di due figli di Dio: di Satana, «primogenito di Dio», e del Figlio più giovane, «Logos-Cristo».

Il dualismo non ha mai avuto una diffusione così vasta come altre eresie, perché, in fin dei conti, l'infimo degli esseri vi fa sfoggio d'una arroganza troppo pacchiana e sfrontata. Un «Dio cattivo», di cui si deve aver paura, non può alla lunga non alienarsi ogni simpatia. Maggior favore incontrò, ancora presso i pagani e fino ai nostri giorni, l'idea errata degli *angeli neutrali*, dei quali abbiamo già più volte fatto parola. Tutto il culto pagano degli idoli è costruito su questa falsa dottrina. Da lì proviene un influsso negativo che traspare ancora in certe «costumanze» dei nostri giorni che, stranamente, proprio nei paesi cattolici continuano a vigoreggiare e vengono anzi incoraggiate. Che cosa si può pensare delle mascherate carnevalesche, in cui, sotto travestimenti scandalosi, vengono rappresentati in una mostruosa promiscuità spiriti buoni e cattivi, che passano attraverso i villaggi nella cosiddetta processione del diavolo, con grande confusione del popolo credente? Noi ci prendiamo gioco, e a ragione, dell'usanza, praticata da persone incredule o sventate, di appendere bambolotti come talismani nelle automobili; e poi noi stessi perdiamo la testa e l'ultima notte di carnevale insceniamo uno spettacolo con le stesse marionette!

Dell'ultimo errore demonologico, che presume possibile una finale salvazione dei demoni, abbiamo già parlato abbondantemente nel capitolo 4. Ci chiediamo ancora una volta: chi sono gli ispiratori di tutti questi errori? Forse che Papini, l'ultimo rappresentante e sostenitore cattolico di una possibile salvazione dei demoni, era guidato, nel mettere per iscritto queste sue idee, da spiriti buoni? [II, 15-56].

Nell'epoca di transizione dal Medioevo all'Età moderna (secondo la ripartizione della storia in uso finora) scoppiò nel

territorio coloniale prussiano della Germania del nord, a est dell'Elba, chiamato appunto Ostelbien, quella *seconda rivoluzione religiosa dei germani, di dimensioni mondiali*, che inferse alla Chiesa una ferita ancora più profonda della prima. La *Riforma* luterana ha diviso la cristianità in due campi separati; e la divisione perdura anche in questo nostro tempo straziato e sconvolto, nel quale l'unità dal punto di vista religioso sarebbe pur tanto necessaria nella lotta contro l'unità fanatica di quella pseudoreligione materialistica che è il comunismo. Come si poté giungere a questa tragica rivoluzione? All'origine di questo evento ci sono degli errori, certo anche da parte dei cattolici, errori che si devono ammettere francamente. Cristo Signore ha affidato alla sua Chiesa una missione di pace: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a tutte le creature» (*Mt* 28,19). Ed «essi andarono e predicarono dappertutto e il Signore cooperò con loro» (*Mc* 16,20). Qui non si parla di uso della violenza. La Chiesa ha costantemente condannato ogni genere di cristianizzazione violenta; sono significativi al riguardo i documenti di san Gregorio Magno (anno 601) e del papa san Nicolò I (anno 866); ma la santa Chiesa non fu sempre libera nella sua attività esteriore. Già sotto l'imperatore Costantino il Grande, che concesse alla Chiesa la libertà di espressione religiosa, si manifestarono gli inizi di un infausto «cesaropapismo», cioè della pretesa, da parte dell'imperatore, di aver parte nella decisione di affari religiosi ed ecclesiastici, e perfino di organizzare «concili misti». Così fu anche sotto l'impero di Carlo Magno, allorché durante la guerra in cui fu assoggettato il popolo germanico dei sassoni, ancora pagani e liberi, lo stesso Carlo Magno diede quello spaventoso *ordine di ricevere il battesimo*, con la minaccia della *pena di morte* ai renitenti, ordine che è contenuto in quella sua «legge sui sassoni» così estremamente dura, e che fu accolto, sotto forma di canone 7 e 8, nel «concilio misto» tenuto a Paderborn nell'anno 785; l'ordine è del seguente tenore: «Dovrà essere punito con la morte chi si rifiuta di ricevere il battesimo e vuole rimanere pagano».

Nessuna proposizione potrebbe essere più di questa in contrasto con il comando di battezzare dato da Cristo e con tutta la pacifica azione missionaria svolta dalla Chiesa. Una

tale affermazione ha avuto le più fatali conseguenze. Infatti i sassoni stessi, che avevano dovuto sopportare l'affronto di quella violenta costrizione al battesimo e il «bagno di sangue di Verden», divennero di lì a qualche tempo i portatori di quella *missione armata* contro gli slavi, così contraria allo spirito cristiano, la quale, paludandosi del nome di «crociata contro i Vendi» (antico popolo slavo), fu in realtà una «marcia di conquista verso est» e portò con sé, oltre all'ingiustizia politica, un'adulterazione del concetto religioso di crociata. Così avvenne che la religione cristiana, nel vasto territorio slavo fino a circa un migliaio di chilometri a est dell'Elba, fu apertamente o segretamente rifiutata come religione imposta da conquistatori stranieri, e solo con estrema difficoltà poté attecchire. Eppure è evidente che, nonostante qualche periodo di vita cattolica fiorente, in questi territori tedeschi nordorientali, anche prima che si staccassero dalla Chiesa, non è rimasta memoria di quasi nessun santo, mentre nei territori tedeschi a sud della «linea celtica» (Münster-Paderborn-Hof), in modo particolare in quelli a sud del *limes* romano, nei quali ancora oggi si avverte l'influsso di Roma, si può provare l'esistenza di un numero di santi e di beati incomparabilmente maggiore: vale a dire di circa cinquecento, cui va aggiunto un numero quasi altrettanto grande di martiri. Questi santi hanno vissuto, operato e sofferto in circa duecentoventisette località e, come celesti protettori invisibili, hanno cooperato a conservare la fede cattolica nei territori affidati alla loro protezione. Nella Germania orientale mancavano questi protettori, mentre invece non mancavano i demoni, loro rivali, che esplicavano la loro attività nei numerosi centri di culto pagano,[1] in contrasto con la religione straniera dei conquistatori.

Non c'è nessuna stirpe slava che abbia durevolmente professato il protestantesimo. E perché dunque lo fecero gli slavi nell'Ostelbien? Perché questi non erano più slavi purosangue, ma erano ormai profondamente penetrati di elementi estranei, nella proporzione di due a tre, e ciò in seguito a un processo di germanizzazione in parte violento. Ne era risultato un «tipo misto, un incrocio fra germani (in prevalenza sassoni) e slavi» o slavoidi, tipo che rimase sempre interiormente sdoppiato, per la contrapposizione reciproca dei genitori di

stirpe diversa. Questa tensione interiore degli uomini così colonizzati trovò una valvola di sfogo, quando, nella rivoluzione luterana, si offerse l'occasione di sbarazzarsi della Chiesa romana, che nel fondo dei cuori era rimasta sempre intimamente «straniera», e di trovare nel protestantesimo un appianamento dei contrasti e la base di una civiltà coloniale propria, che un po' alla volta si trasformò nella roccaforte anticattolica del prussianesimo protestante e portò con sé la frattura della civiltà occidentale e il tramonto definitivo dell'unità religiosa del Medioevo. A tutto questo sviluppo si può dire che abbiano presieduto spiriti buoni? Certo altrettanto poco vi hanno presieduto quanto alla lacrimevole situazione della Chiesa cattolica di quel tempo, che offrì al protestantesimo il pretesto immediato per una reazione che indubbiamente si spinse al di là dello scopo ufficialmente proclamato.

Certo si potrebbe ancora ricordare che la colonizzazione dell'est germanico portò alle terre conquistate una fioritura di civiltà: questo non si può negare e, del resto, se ne parla abbastanza ampiamente in tutti i libri di storia. Ma questa fioritura andò a perdersi nella notte apocalittica, in conseguenza di quella sciagurata *seconda marcia di conquista verso Oriente*, intrapresa con un'aggressione criminale dal creatore del pangermanistico Reich nazista, con l'aiuto e l'abuso del militarismo prussiano. Anche qui ci troviamo di fronte a un piano di rivoluzione mondiale, rivoluzione politica del pangermanismo, fondata su un'errata concezione della razza, e rivoluzione spirituale che aveva in programma la «liquidazione» del cristianesimo e in particolare della Chiesa cattolica. Chi si nascondeva dietro questa rivoluzione? Lo spiegò chiaramente Pio XII, allorché parlò dell'«immagine spaventosa di Satana, che si manifestava nel nazionalsocialismo»: lo stesso papa parlò anche apertamente della «guerra disgraziata, scatenata da un'ingiusta aggressione».

Se Hitler sia stato un ossesso o addirittura, almeno in certi momenti, «posseduto» da un demonio (con certe punte di crisi acuta, a intervalli più o meno lunghi) è un problema su cui potranno dire qualcosa i teologi di professione; certo è che, nell'un caso e nell'altro, egli fu personalmente responsabile del suo comportamento delittuoso. Alla punizione che

doveva aspettarsi egli si è sottratto con il suicidio. Il suo impero durato una dozzina d'anni andò esteriormente in rovina. Si può dire che sia superato anche sul piano interiore?

Ci pare che il recente passato, che fu carico delle colpe dirette o indirette dei singoli, responsabili d'aver collaborato o tollerato, sia stato troppo in fretta rimosso nel subcosciente. Si vorrebbe incominciare tutto da capo, a partire dal 1945, e dimenticare un passato troppo scomodo e sgradito, come si proclama apertamente anche da certi pulpiti elevati. Ma ogni rimozione è un gioco illusorio e pericoloso: per il momento gli oggetti rimossi sono come sommersi oltre la soglia della coscienza e non danno più fastidio; però così sono anche sottratti a ogni controllo e possono trasformarsi, lentamente e senza trovare ostacolo, in complessi, con il segreto aiuto dei nostri avversari. E un bel giorno può anche verificarsi, in modo del tutto inatteso, una spaventosa esplosione, se quel sentimento represso e quasi ingorgato nella psiche riuscirà a liberarsi dalla pressione e a venire nuovamente a galla, sia pure in una forma nuova, che però non sarà scevra di pericoli: e lo farà, non appena se ne presenti l'occasione. Le psicosi di massa si manifestano di punto in bianco, come certe epidemie. Perciò la cautela non è mai troppa: è Satana stesso infatti che ci minaccia con i suoi «spauracchi».[2]

Oggi che il pericolo mondiale del pangermanesimo è, almeno temporaneamente, scongiurato, la Chiesa è di nuovo apertamente minacciata da un altro pericolo della stessa fatta: dal *comunismo* e dalla sua dottrina ispirata all'ateismo. Che qui si possano riconoscere i «demoni all'opera» è cosa che neppure uno scettico vorrà negare. Ma come? Comunismo e nazismo in ugual modo e nello stesso tempo guidati dai demoni? Questi due movimenti erano certamente, almeno alla fine, nemici aperti e acerbi. E allora Satana avrebbe combattuto contro Belzebù? E ancora: oggi, di contro al comunismo che aspira al dominio mondiale, sta l'Occidente libero, che si ritiene sicuramente esente dagli influssi del demonio. E se non lo fosse? Non ci sono forse ancora o di nuovo in Occidente i *framassoni*, che Leone XIII bollò e condannò come membri e promotori del «regno di Satana», perché essi «vogliono annientare la religione e la Chiesa fondata da Dio stesso», con lo stesso «odio contro Gesù Cristo di cui è in-

fiammato Satana»? Dunque ancora una volta «demoni dappertutto»? Che interesse può avere il demonio nell'ispirare contemporaneamente più piani di dominio mondiale? Il diavolo è un abile e versatile trasformista: probabilmente egli tiene più ferri insieme nel fuoco infernale; così egli ci rende difficile il tentativo di seguire le sue tracce. Però è chiaro che Satana lavora per uno stato unitario mondiale fin dalla costruzione della torre di Babele e cerca di giungervi, contro l'esplicito comando di Dio, attraverso la «cospirazione di tutti gli uomini nel male». Lo stato unitario mondiale è profetizzato nell'*Apocalisse* come ultima carta del gioco diabolico, che sarà giocata quando il diavolo, per mezzo dell'Anticristo suo rappresentante sulla terra, potrà ancora una volta scatenare il suo furore contro le creature di Dio. Quando ciò sarà possibile il demonio stesso non lo sa, come non lo sanno gli angeli o qualsiasi altra creatura. È per questo che si affanna e s'industria (di continuo, attraverso tutta la storia che ci è nota), a ispirare la formazione di grandi imperi, confederazioni di popoli, unioni, stati unitari mondiali, per non trovarsi impreparato e perché non sia impreparata, nel senso da lui inteso, l'umanità allo scoccare di quell'ignota «ora x», allorché il demonio, dopo la prigionia di «mille anni, sarà lasciato nuovamente libero per breve tempo» (*Ap* 20,3).

Da questo punto di vista apocalittico non farà meraviglia constatare come nel nostro tempo si sia scatenata la lotta per il dominio del mondo di tre imperi contrari alla religione: del bruno impero pangermanistico, dell'aureo impero dei framassoni e del rosso impero dei comunisti. Tutti e tre si fondano su dottrine ereticali anticristiane: sulla follia razzista, sul breviario massonico e sul manifesto comunista. Tutti e tre vogliono costruire una nuova «torre di Babele», come disse già Donoso Cortés (m. 1853) parlando della «mania di unificazione», che già allora era «moderna», come del «peccato del secolo»: anche la «democrazia insensata» sarebbe una seconda torre di Babele, una «Babele democratica». Ma «prima che la torre sia finita, Dio castigherà le nazioni e disperderà i popoli». Vladimir Solov'ëv (m. 1900) immaginò l'Anticristo come un framassone eletto dagli altri framassoni, a Berlino, «presidente delle nazioni unite d'Europa» e poi «monarca del mondo» e «imperatore romano»!

Senza dubbio il *comunismo* è oggi il pericolo mondiale numero uno, soprattutto in quanto esso dispone di «quinte colonne» in tutti i paesi. Se noi andiamo a ricercare le sue origini, ci imbattiamo nel fatto vergognoso che «il comunismo ha le sue origini nell'Occidente». Con questa verità, monsignor Fulton J. Sheen ha tentato di «scuotere la coscienza del mondo occidentale», senza falsi riguardi per il suo e nostro mondo: il «comunismo è nato nel cervello di un tedesco, Karl Marx»; «la sua filosofia è tedesca», perché Marx, il «rosso prussiano», era un discepolo del «filosofo prussiano dello Stato», Hegel, che originariamente era un teologo protestante e divenne poi il padre spirituale di tutte le dittature del tempo nuovo: dell'assolutismo militare prussiano con la sua oligarchia aristocratica, che sboccò nel nazismo; del fascismo sorto sulla base del neohegelismo italiano; e del comunismo. Per la Russia il marxismo materialista non fu che un innesto violento sull'autentico spirito russo, una imposizione straniera e una presa di possesso violenta. Tutto ciò, però, lascia aperta una porta alla speranza che questo rampollo innestato contro natura verrà un bel giorno respinto dalla pianta sana del popolo russo. L'ateismo artificioso contraddice senza dubbio ogni naturale cognizione di Dio, cognizione possibile a ogni uomo, checché ne dica Kant; così che questa eresia solo difficilmente può essere «creduta», tanto più che essa, in fin dei conti, trova esca soltanto nella «realtà di Dio», che è costretta a presupporre. L'ateismo come (pretesa) negazione di Dio è molto meno pericoloso per il successo d'un movimento di massa dell'annacquamento del concetto di Dio che si trova nel deismo dei framassoni e nella «tedesca fede in Dio» dei nazisti, poiché l'uomo, come creatura di Dio, si attacca a qualsiasi fede in Dio, magari anche falsa, piuttosto che rinnegare Dio del tutto. A dispetto della «cortina di ferro» ci giungono frequenti delle voci stando alle quali il popolo russo, che in fondo è sano e religioso, non solo respinge l'ateismo contro natura, ma è tornato e continuamente ritorna alle vere fonti della religione cristiana, cioè ai sacramenti. Con un indicibile martirio il popolo russo è riuscito da sé a strappare ai suoi padroni il permesso di *riaprire le proprie chiese*. Certo, i tiranni del Cremlino hanno avuto nelle loro concessioni alla religione anche la mira politica di guadagnare al regime anche i russi in esilio e gli ortodossi di altri paesi. Ma senza la forza prorompente delle Chiese nascoste, che dappertutto s'erano formate e che facevano tremare con un terremoto di natura religiosa l'impero sovietico e minacciavano un improvvisa eruzione vulcanica, difficilmente i senza Dio sarebbero arrivati a decidere di riaprire le chiese che essi odiavano: e probabilmente non è stato neppure il demonio a ispirarglielo. Infatti appare sempre più manifesto che «le concessioni fatte dai bolscevichi alla religione per bassi motivi politici in realtà rappresentano la sottoscrizione della loro condanna a morte». Naturalmente la Chiesa russa sarà ancora per qualche tempo una Chiesa di stato; ma così è stata per secoli, anche sotto la dominazione degli zar. La Chiesa russa non può come tale ribellarsi apertamente al comunismo; ma ha potuto forse la Chiesa, tolte poche lodevolissime eccezioni, ribellarsi nella Germania nazista? La Chiesa ortodossa è una Chiesa scismatica; tuttavia essa è «una Chiesa santa con un sacerdozio santo, con santi sacramenti e con vescovi che sono i successori degli Apostoli»; e malgrado ogni limitazione politica, rimane «vero che ogni volta che in Russia si celebra una santa messa, Cristo rinnova il sacrificio del Calvario in mezzo ai suoi carnefici; che ogni volta che l'acqua del Battesimo scorre sul capo d'un bambino, Cristo prende ad abitare in lui come in un suo tempio; che ogni tabernacolo, che serve d'abitazione al Salvatore eucaristico, è una fornace d'amore» (Sheen).

La conversione della Russia è cominciata. Noi lo ripetiamo: la profezia della Madonna di Fatima, «e la Russia si convertirà», pare vicina al suo compimento. Essa fu fatta a innocenti bambini, il 17 luglio 1917, proprio quando in Russia cominciava il sanguinoso dominio del bolscevismo. «Allorché l'Anticristo scatenò nell'estremo est europeo una lotta spaventosa non solo contro la vera religione, ma anche contro l'idea di Dio in generale e contro l'ordinamento sociale borghese, proprio allora apparve nell'estremo Occidente europeo la grande eterna vincitrice del serpente infernale». Maria, la calpestatrice del serpente, aiuterà ad annientare tutti gli imperi contrari alla religione!

Noi parliamo di imperi «contrari alla religione»: ci sono forse anche imperi «sacri»? Sì, ci fu una volta un impero sacro:

il Sacro romano impero della nazione germanica, un *imperium sacrum* federalista, nel quale a ogni nazione membro erano riconosciuti diritti fondamentalmente eguali, come pure l'inviolabilità dei suoi caratteri distintivi, primo fra tutti la lingua madre. La divisione dell'umanità in nazioni e lingue diverse è stata ordinata da Dio (come abbiamo spiegato ampiamente nel capitolo 6), dopo la seconda caduta nel peccato al tempo della costruzione della torre di Babele, allo scopo benefico di preservare gli uomini dalla «cospirazione del male»; e tale ordine non è stato ancora revocato. Ogni singola nazione avrebbe dunque non solo il diritto all'esistenza, ma anche il dovere dell'esistenza, dovere che non dovrebbe essere violato da nessun tentativo di unificazione livellatrice. Solo quando le particolarità di ciascun popolo furono assolutamente garantite nella loro esistenza, solo allora un impero federativo di carattere sacro si presentò come giustificabile al cospetto di Dio. Ma purtroppo, il Sacro romano impero della nazione germanica non ebbe esistenza durevole. Al sopravvenire della divisione religiosa esso rimase svuotato e decadde fino a diventare l'ombra di se stesso, finché non fu definitivamente abolito, poco più di mille anni dopo l'incoronazione di Carlo Magno. Un tentativo di ricostituzione fallì, per le pretese egemoniche della Prussia, venuta in auge nei confronti dell'antica monarchia imperiale austriaca: per mezzo di guerre fratricide Bismarck creò con il ferro e con il fuoco una piccola Germania, che Hitler, a sua volta, da quel Don Chisciotte megalomane dell'antico prussianesimo che era, ridusse alla rovina. Ed ora eccoci davanti a quella «cortina di ferro» che corrisponde esattamente al confine slavo-germanico di circa mille anni fa, che fu oltrepassato dai missionari armati di spada e dai cavalieri delle crociate vendiche, nelle loro spedizioni verso est. A questo confine storico e tragico si incontrano oggi, nella lotta per il dominio del mondo, le due uniche grandi potenze superstiti: proprio sul terreno dove prosperò la terza potenza che mirò anch'essa invano allo stesso dominio.

Come andrà a finire la lotta? Quale destino deve attendersi l'Europa, fiaccata da guerre secolari, per lo più ingiuste, fra gli stati nazionali, e non ancora unita? Oggi si tenta di «riunire nuovamente» ciò che fu diviso e straziato con il tradimento dell'unità dell'impero sacro. Paul Wilhelm Wenger fa

la proposta di rifarsi ai tempi prebismarckiani e di riconoscere l'antico Sacro romano impero della nazione germanica come motivo guida in senso federativo.[3] Certo, questo è un punto di partenza buono, forse l'unico praticamente utilizzabile, per trovare una via di uscita, nonostante la sua inevitabile limitatezza: infatti non possiamo più oggi risuscitare il Sacro impero; mancano per questo i presupposti, soprattutto in quanto sono in questione diversi stati, ora più o meno «laicisti», ai quali un'unione nel senso del Sacro impero non andrebbe più a genio. Ma come leitmotiv per una unione futura, il motivo federalista del Sacro impero può ancora oggi e proprio oggi essere richiamato in vita. Federalismo in quale quadro? Non in una piccola Europa dei pochi, nei quali potrebbero rinascere i sogni egemonici, ma in una Europa *cristiana concepita come confederazione delle patrie* e non, assolutamente non in uno «stato unitario europeo» (Otto d'Asburgo). Uno stato politicamente unitario, che non potrebbe essere un impero sacro, è da scartare; dobbiamo in primo luogo accontentarci di una comunità economica e difensiva senza integrazione politica; e abbiamo senz'altro bisogno di realizzarla senza ulteriormente prolungare divisioni e particolarismi.

Una politica di integrazione forzosa e precipitata potrebbe, nell'odierna situazione, indurre nella tentazione di limitare o mortificare con un sistema di eccessivo accentramento le caratteristiche individuali degli stati sovrani. Ciò sarebbe una trasgressione del comando di Dio e anche sotto l'aspetto politico sarebbe una balordaggine. Infatti uno sguardo sul tempo presente ci rivela quale importanza abbiano proprio le singole nazioni, con le loro caratteristiche individuali, nella lotta contro le potenze del male.

Già una volta, poco dopo la prima guerra mondiale, l'Europa fu preservata dall'invasione russa e ciò per opera della piccola, coraggiosa Polonia, con l'assistenza dell'allora nunzio apostolico Achille Ratti, che poi divenne papa con il nome di Pio XI. Oggi però la Polonia non è sola, ma rappresenta un elemento, forse il più valido e il più fedele, di una grande catena di piccoli stati, che sono bensì divenuti per forza «satelliti» della Russia, ma che con i loro movimenti di resistenza, con le loro associazioni segrete, mediante l'azione di

partigiani, cose tutte costituite e organizzate in forma diversa a seconda dei diversi paesi, hanno eretto fra est e ovest una barriera di protezione. Questa grande catena che, partendo dalla Finlandia (nazione che finora è riuscita perfino a preservarsi da un governo comunista) e passando per l'Estonia, la Lettonia, la Lituania, la Polonia, la zona sovietica tedesca, la Cecoslovacchia, l'eroica e tormentata Ungheria, la Romania, la Bulgaria e la Grecia, giunge fino alla Iugoslavia, soggetta alla dittatura di Tito, ha protetto finora l'Europa occidentale. San Paolo ha parlato una volta di ciò che «adesso ancora tiene a freno» l'Anticristo (*2 Ts* 2,6), e qualcuno ha visto tale «freno» o «impedimento» nell'esistenza dello stato cristiano e di nazioni cristiane. Non è forse questa la nostra attuale situazione, in cui una catena di piccoli stati cristiani protegge l'Europa ancora cristiana?

Già altra volta un impero mondiale, quello romano, è andato in rovina per opera dei suoi satelliti. Noi siamo autorizzati a credere che i satelliti russi affrettino, anzi addirittura cagionino la caduta del grande impero comunista, se però anche noi ecciteremo e terremo vivo in noi stessi lo spirito religioso di resistenza che contraddistingue i «partigiani di Dio» e se con questi sentimenti ci uniremo e collaboreremo con essi almeno spiritualmente. «Partigiani di Dio» però noi saremo, se abbracceremo il partito di Dio senza compromessi, possa ciò essere «opportuno o importuno» (*2 Tm* 4,2). «Uno sconsiderato irenismo», contro il quale ci ha così efficacemente messi in guardia Pio XII nella sua enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950, non ci deve indurre a farci dei riguardi di fronte a pregiudizi divenuti cari, siano essi di carattere scientifico o semplicemente connessi con la natura umana, oppure anche di natura politica. Per «partigiani di Dio» si potrebbe però intendere «soldati di Cristo» anche nel senso vero e proprio di combattenti, quali noi ci siamo sentiti nella lotta di resistenza contro la tirannia tedesca, e quali sono oggi nei paesi satelliti e nella Russia stessa i nostri eroici compagni di battaglia contro la tirannide rossa. Dio solo sa se noi, vecchi «partigiani di Dio», saremo chiamati ancora una volta al fronte, a impegnarci per l'ultima volta per Cristo e la sua santa Chiesa [II, 291-334].

[1] Io trattai a fondo la questione della «missione della spada» nella mia autobiografia *Von Berlin nach Rom* (Da Berlino a Roma) sotto lo pseudonimo di Comte de Vélan, ed. Carinthia, Klagenfurt 1956.

[2] A conferma del pericolo di una rinazificazione cito qui anche, dal numero di Natale della *Furche* di Vienna (n. 51/52 del 1959, p. 9), quanto segue: «Il vescovo ausiliare di Limburgo, Walter Kampe, scrive: "Il popolo tedesco non ha ancora superato spiritualmente il nazionalsocialismo. In ciò sta la maggior difficoltà per la resistenza all'influsso nazista. Basta che i resti dell'era nazionalsocialista avvelenino il corpo del popolo. Pochi bacilli potrebbero cagionare una pericolosa malattia. Rientra in ciò il fatto che, come tutti sanno, ci sono parecchie organizzazioni nascoste che curano i contatti fra vecchi nazisti. È certo almeno che ci sono abbastanza amicizie e conoscenze fra vecchi compagni di partito per stendere su tutta la Germania una rete di informazioni e mutuo soccorso"». *Caveant consules*!

[3] Paul Wilhelm Wenger, *Wer gewinnt Deutschland?* (Isolamento piccolo-prussiano o federazione centro-europea?), ed. Seewald, Stuttgart 1959.

17
Ispirazione dell'arte

In entrambi i capitoli seguenti, gli ultimi prima di quello conclusivo, ci avventuriamo in una terra nuova, in cui non s'è spinto finora nessun demonologo: vogliamo, in gran parte sulla base di esperienze ed esperimenti personali, vagliare la possibilità dell'influenza del demonio anche nel campo dell'arte. Tali possibilità, giacché solo di esse qui si vuol parlare, sembrano anzitutto verificarsi al momento dell'*ispirazione artistica*, ciò che, dopo quanto è stato detto fin qui, non si potrà certo respingere a priori come cosa inverosimile. Così pure un influsso demoniaco potrà aver luogo negli *effetti* dell'arte, di cui si parla troppo brevemente finora nella storia della letteratura e dell'arte. Se l'arte ha avuto un'ispirazione demoniaca, anche il suo effetto, nell'intenzione del demonio, sarà cattivo, persino quando, per ciò che riguarda la forma esteriore, si tratti di un'opera d'arte perfetta, quale certo il demonio è capace di creare. Questo potrebbe soprattutto avvenire nella letteratura, nell'«arte della parola» (che noi prendiamo in considerazione come esempio in questo capitolo), quando si esalta a falso modello un poeta non certo ineccepibile né dal punto di vista filosofico né da quello morale, o si propongono gli ideali pagani delle sue poesie, in sé buoni su un piano naturale, come regole assolute, mentre per noi cristiani, da un punto di vista soprannaturale, non sono accettabili come tali. Anche nel caso di un'ispirazione non demoniaca si potrebbe pensare a un altro effetto indiretto, che possiamo osservare nell'arte dei suoni e nelle arti figurative, e di cui tratteremo nel prossimo capitolo

sotto il titolo di *Magia dell'arte*. In questi casi si tratta di effetti prodotti immediatamente dalle raffigurazioni tonali, coloristiche e geometriche, che possono provocare nell'uomo stati d'animo simili alla trance, che danno ai demoni, nel modo già descritto, la possibilità di un influsso sull'anima.

L'ispirazione artistica è da distinguersi nettamente dall'ispirazione divina, elargita gratuitamente come dono ai compilatori dei libri canonici della Sacra Scrittura e ai profeti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Questa ispirazione dello Spirito Santo era una grazia carismatica straordinaria (*gratia gratis data*), poiché lo Spirito di Dio muove chi e dove vuole; nel caso dei profeti non era neppure necessaria una «disposizione naturale», come dice san Tommaso, poiché lo Spirito Santo stesso creava, quando era necessario, la disposizione appropriata; per esempio con l'ottundimento delle passioni. L'ispirazione divina consisteva in un influsso immediato, possibile solo a Dio, sull'intelletto e sulla volontà. Per suo mezzo potevano essere infuse anche nuove idee, che dovevano però venire applicate e usate con l'aiuto di immagini sensibili. L'effetto particolare dell'ispirazione divina fu l'assoluta inerranza, che ha dato alla Sacra Scrittura e ai profeti divini il loro carattere distintivo permanente.

L'ispirazione artistica è nella sua essenza diversa dall'ispirazione divina. Essa è una varietà dell'ispirazione comune, che ogni uomo singolo può ricevere. Abbiamo precedentemente usato l'immagine del telaio (capitolo 6) su cui l'uomo qui sulla terra tesse liberamente «l'abito della sua eternità»: al suo fianco stanno gli angeli custodi e i demoni con i loro aiutanti pronti a intervenire, non appena vengono chiamati, per promuovere o per intralciare l'ordito degli uomini. «Innumerevoli angeli di luce e principi dell'abisso, intere schiere celesti e infernali ispirano giorno e notte gli uomini, li spingono a combattere per il bene o per il male, li infiammano e li eccitano ad agire. Ogni grande azione umana si deve far risalire alle ispirazioni e ai suggerimenti degli spiriti celesti o dei demoni.» Con queste parole il prelato Mäder ha definito la condizione umana nella lotta terrena: gli uomini stanno fra due schiere di spiriti nemici, che lottano per la loro anima. Sta alla libera volontà dell'uomo lasciarsi ispirare da questi o da quelli. Né angeli né demoni possono influenzare l'uomo

senza il suo consenso; contrariamente a quanto avviene nell'ispirazione divina, in cui viene esercitata sull'uomo favorito dalla grazia una «santa violenza». L'ispirazione comune richiede dunque una preparazione, una disponibilità da parte dell'uomo a lasciarsi influenzare e ispirare al bene o al male. Questa possibilità sussiste sempre: l'ispirazione comune non ha niente di straordinario, mentre lo è la grazia dell'ispirazione divina. Infatti essa non opera in modo straordinario per mezzo di idee infuse, ma sempre ed esclusivamente attraverso un *influsso sensibile*. Né angeli né demoni possono, come Dio può, operare direttamente sull'intelletto e sulla volontà: l'ispirazione dei loro suggerimenti buoni o cattivi agisce attraverso i sensi: anche nell'arte. Per cui l'influsso che ne deriva, contrariamente a quanto avviene nell'ispirazione divina, non è cosa che si possa nitidamente percepire senza commistione d'errore, poiché il sicuro discernimento degli spiriti è possibile solo attraverso la rivelazione: senza di essa permane sempre, nell'ispirazione comune, l'incertezza circa la sua origine e il pericolo che l'ispirazione provenga interamente o in parte dal demonio.

L'ispirazione artistica è una varietà dell'ispirazione comune, del tutto *soggetta alle sue leggi* e *alle sue manchevolezze*, anche se produce sotto certi aspetti un potenziamento delle facoltà creative ed è accompagnata da una chiara coscienza. Certo, una capacità artistica media può diventare un talento e un talento può dare origine a un genio; però anche il genio è sottoposto alle condizioni e ai limiti che valgono per tutte le ispirazioni, fuorché per quella divina. Già il nome di genio, che deriva dal demoniaco *genius* dei pagani, indica che anche il genio può venire ispirato non soltanto dallo spirito buono, ma anche dallo spirito del male: ci sono anche dei criminali geniali, di cui abbiamo avuto in questi ultimi tempi un esempio spaventoso nella persona di Hitler, che era affetto da sonnambulismo e invasato dal demonio. Appunto il genio è esposto in modo particolare alla seduzione diabolica, quando forse, dopo la buona ispirazione iniziale, l'orgoglio si risveglia e dà adito alla presunzione che il genio sia in diretta comunicazione divina e che possa quindi da quel momento abbandonarsi sconsideratamente a ogni altra ispirazione: esso si sente così al di sopra dei comuni mortali da arrogarsi il diritto a un'assoluta autonomia, totalmente sottratta alle «comuni» leggi morali. Questo è il grande errore e la confusione che l'ispirazione demoniaca ha istillato non soltanto nella mente di alcuni, ma più o meno attraverso l'intera storia dell'arte, ogni volta che, per l'arte, sia stata affermata e pretesa una posizione privilegiata, che la renderebbe immune, grazie a una presunta ispirazione divina, dai pericoli dell'errore, autorizzandola a dire e fare con «licenza» artistica e poetica tutto ciò che le viene «ispirato»; cosicché l'arte non potrebbe essere valutata che secondo misure sue proprie. Questo punto di vista dell'«arte per l'arte» non sarà mai combattuto e respinto a sufficienza: l'ispirazione artistica *non è ispirazione divina e non può accampare diritti a nessuna autonomia*; essa è una varietà della ispirazione comune, che è accessibile a tutti gli uomini, e non è neppure la più alta di queste varietà. La spinta al compimento di un'opera buona, a un atto d'amore, che si può ricevere nella preghiera, può avere, nel piano salvifico di Dio, un'efficacia maggiore di quella di un'opera d'arte. Questo rilievo è di grande importanza. L'arte non ha un diritto speciale a darsi come fine qualcos'altro che non sia l'influsso salutare che può derivare dalle sue opere. L'arte non esiste per se stessa, ma ha solo diritto di esistere come uno dei molti mezzi per condurre le anime a santificazione. Ogni altro scopo deve suscitare il sospetto di ispirazione falsa, cioè proveniente dal demonio. *Non sopravvalutiamo* l'arte! Essa non può essere considerata come norma regolatrice della cultura, dato che la cultura, in ultima analisi, è in stretto rapporto con il culto, e questo significa servizio dell'Altissimo!

Poiché l'ispirazione artistica non è ispirazione divina, essa non può comunicare idee infuse complete, ma può agire *soltanto sulla fantasia* e può in tal modo dare la prima spinta a un lavoro autonomo del pensiero. Da ciò deriva però un altro ben grave pericolo, perché la fantasia non può venire eccitata soltanto dagli angeli ma anche dai demoni e l'uomo, erede del peccato originale, non è più in grado, dopo la perdita dell'integrità del paradiso terrestre, di sorvegliare la sua fantasia e le sue passioni in modo da sottrarle completamente all'influsso dei demoni. Perciò si deve usare la massima cautela di fronte all'ispirazione artistica, per impedire che vi si frammischino i demoni, sempre in agguato. E non si deve tra-

scurare, in questa materia, il discernimento degli spiriti. Non basta qui in generale la «buona intenzione» di seguire la volontà di Dio e di accettare solo le buone ispirazioni; bisogna stare continuamente all'erta per vedere se la propria volontà segue la direzione giusta, se l'ebbrezza del genuino entusiasmo artistico non sia scivolata inavvertitamente nella trance e se l'estasi artistica non minacci di tramutarsi in una enstasi demoniaca.

I grandi pericoli a cui è esposta l'ispirazione artistica risulteranno più chiaramente da alcuni *esempi*, che gli artisti stessi ci hanno dato e tramandato. Di particolare valore è la testimonianza del romantico cattolico Clemens von Brentano e di sua sorella Bettina von Arnim. Joseph Freiherr von Eichendorff ha messo in evidenza nella sua *Storia della letteratura poetica della Germania*, oggi quasi sconosciuta, questa importante realtà demonologica: che cioè i due fratelli, entrambi largamente dotati di fantasia, furono esposti in modo particolare agli influssi del demonio. Ma mentre Clemens fu conscio del pericolo e lottò «fino alla fine» contro le ispirazioni del demonio, sua sorella Bettina fu di gran lunga meno attenta e si diede senza ponderazione a ogni ispirazione, benché il fratello, in un lungo carteggio, non si sia mai stancato di ammonirla. «L'importanza particolare di Brentano» scrive Eichendorff «sta nel fatto che egli non cercò, come tanti altri, di evocare in se stesso il demoniaco, come virtù propria del genio, o di spiritualizzarlo in nome dell'arte, ma lo odiò sempre come un *fatum* pagano, che lo rese veramente infelice.» «Clemens lottò contro questa demoniaca "dominazione straniera" per tutta la sua vita in una "fantastica lotta simile alla guerra partigiana".» «Dappertutto si avverte nell'opera sua una segreta paura di se stesso, del proprio demone che egli riconosce anche nella sorella, egualmente ricca di doti, come in una spaventosa immagine riflessa, contro cui combatte con tutte le sue forze.» Bettina, al contrario, non volle riconoscere nessun pericolo; essa scrisse una volta al fratello: «La mia anima è una danzatrice appassionata; essa danza al suono di un ritmo interiore che solo io sento e nessun altro all'infuori di me. Tutti gridano che io devo quietarmi e anche tu mi implori; ma per amore della danza la mia anima non vi ascolta e se la danza finisse, tutto sarebbe finito per

me... Essi parlano al vento. Io ti dichiaro solennemente che non mi lascerò imbrigliare; io mi voglio affidare a quel "qualche cosa" che esulta in me, che alla fine non è altro se non la sensazione della mia forza personale. Ma è appunto per questa forza che uno vive». Ma Eichendorff vedeva più in profondità e diede a «questa allettante musica della natura, a questa danza interiore della persona inebriata di libertà» il suo vero nome, chiamandola concisamente «il demoniaco». Infatti l'appassionata bramosia di danzare descrittaci da Bettina ricorda la danza degli sciamani indemoniati, travolti dalla trance.

Bettina von Arnim si esprime molto chiaramente a proposito dell'ispirazione artistica nel suo famoso epistolario con Goethe. «Tutta la verità è ispirazione ... il tuo genio ti vuol convincere a darti a lui» ella scrive a Goethe. «Ci si deve lasciar dominare dal proprio genio, dalla propria natura idealistica.» «Così mi parlò il demone questa notte.» «Io ho spesso scherzato con il genio nella notte» durante «gli avventurosi vagabondaggi notturni dello spirito.» È come un «aderire a un mondo degli spiriti»: «Io non opposi più resistenza ai suggerimenti demoniaci» degli «amichevoli spiriti notturni». Veramente Bettina si crede protetta «dai suggerimenti malefici» per l'occasionale invocazione del nome di «Gesù Nazzareno re dei Giudei». Ma la sua amica Carolina von Günderode (con la quale Bettina tenne in quello stesso tempo un interessante epistolario) aveva dei dubbi e confessava di non capir bene se Bettina fosse in preda «a demoni buoni o cattivi». Il fratello Clemens invece era molto meno in dubbio, poiché egli ben sapeva che non esistono «demoni buoni», ma soltanto demoni cattivi, sempre pronti a immischiarsi quando uno, invasato dall'arte, cede a ogni suggerimento, senza un più preciso discernimento degli spiriti, come appunto faceva l'infelice Bettina. Eichendorff ha mirabilmente colpito nel segno quando in un altro punto scrive: «Ella è come un'*arpa eolia* meravigliosamente accordata, che viene suonata dalle mani invisibili di venti molto spesso in contrasto gli uni con gli altri». La grande romantica Bettina von Arnim, così ricca di talento, lasciò sfumare con leggerezza le buone ispirazioni, che certamente ha avuto, mentre si abbandonò sconsideratamen-

te a tutte le ispirazioni senza distinzione, divenendo così un *triste esempio* di come un artista non deve comportarsi.

Si deve dunque sorvegliare sempre l'*impeto dell'ispirazione artistica*, anche quando deriva da una pura sorgente, da una ispirazione buona; altrimenti esso si può mutare in trance e aprire la porta ai demoni, che vi si possono insinuare. È chiaro che i demoni sono all'opera, quando l'impura sorgente dell'ispirazione artistica sgorga da un'ebbrezza sessuale peccaminosa. Di Goethe si dice che «la maggior parte delle sue poesie ... siano state ispirate da relazioni amorose immorali inescusabili». Questo non era «sacro fuoco poetico»: l'«ispirazione» di Goethe non proveniva «dal cielo». Tuttavia Friedrich Muckermann chiama il genio di Goethe «dono divino». Non si discute che Goethe sia stato un artista e un poeta di genio. Ma si deve decisamente combattere l'abitudine di presentare come modello per noi e specialmente per la gioventù cristiana gli ideali pagani, esaltati da Goethe nelle sue poesie, e Goethe stesso, che si dichiarò «pagano convinto» e tale volle restare fino all'ultimo respiro, malgrado le occasionali, non impegnative citazioni cristiane che egli fece di tanto in tanto.

In Nietzsche, altro neopagano tedesco, troviamo l'ebbrezza greca dionisiaca, che lo eccita a tal punto che gli è impossibile «non reagire», «non accettare qualsiasi suggestione», «proprio come succede ai grandi isterici, i quali a un cenno si immedesimano in qualsiasi personaggio». A questa «pazzia dionisiaca» Nietzsche si diede passivamente, eliminando ogni volontà e ogni libertà di scelta «per essere soltanto l'incarnazione, soltanto la bocca, soltanto il medium di forze ultrapotenti». «Io non ho mai avuto una scelta...» Il suo stato fu sempre «un perfetto esser-fuori-di-sé, con la chiara consapevolezza di innumerevoli brividi che scorrevano fino alle punte dei piedi». Non è difficile presumere, considerando il suo infernale odio per Cristo, che la dedizione passiva di Nietzsche all'ebbrezza dionisiaca non aveva come conseguenza nessuna buona ispirazione. Una quarta specie di ebbrezza servì a Baudelaire come mezzo di ispirazione artistica: egli ha sperimentato «tutti i paradisi della narcosi»; «disperato cultore della pompa satanica del peccato» egli ha indotto i suoi simili al culto del satanismo; ma pure «alla fine trovò la via

del ritorno nel grembo della santa madre Chiesa». Tale purtroppo non fu la sorte del suo compatriota André Gide, morto qualche anno fa. Costui ha esercitato «l'abbassamento di sé giungendo fino all'oblio di sé», tanto da «diventare un altro», come egli dice di se stesso. Ma il risultato di questi metodi fu indicato chiaramente allorché furono messe all'Indice tutte le sue opere: «Le ultime pagine che egli scrisse prima della sua morte sono, oltre che moralmente depravate e aggressive verso i cattolici, piene delle più atroci calunnie contro Dio».

Ben a ragione dunque non dobbiamo considerare ogni ispirazione artistica come buona. Perché dunque questo succede così spesso, anche nel nostro ambiente? Ciò avviene perché il discernimento degli spiriti, e di conseguenza il discernimento fra buona e cattiva ispirazione, sono così largamente ignorati. Infatti recentemente uno scrittore cattolico scrisse in un giornale cattolico, in memoria di un artista cattolico, che nell'artista commemorato «il demone sacro e profano» sembra aver violentato «l'anima medievale», e nell'apodittico giudizio conclusivo disse che «è lo stigma del vero artista l'essere sottomesso al proprio demone». No, mille volte no! Queste frasi fanno a pugni con la verità dogmatica! Non esistono angeli, demoni «neutrali», ma vi sono soltanto ed esclusivamente demoni cattivi, che sono gli angeli caduti. Perciò l'essere sottomesso al proprio demonio e seguirne la mala ispirazione non può essere il contrassegno dell'autenticità di un artista. Quale confusione di idee! Ma è la letteratura stessa che s'è fatta complice di questo progressivo obnubilarsi della vera immagine del demonio. Come ogni azione intrapresa o abbandonata dagli uomini, anche le espressioni artistiche devono avere unicamente lo scopo sublime di servire alla gloria di Dio e alla salvezza delle anime. Preghiere e trasfigurazioni poetiche dell'antica rivelazione furono con tutta probabilità i primi esempi di arte della parola. Anche presso i pagani la «letteratura» (fino ai giorni nostri) è collegata in qualche modo con Dio o con gli dei e i loro comandamenti. Solo al mondo «civile» era riservato il «privilegio» di «rompere» con l'antica civiltà, sciogliendo l'arte letteraria dal suo vincolo sacrale ed esaltando una sfrenata secolarizzazione. Joseph Freiherr von Eichendorff non si è peritato di

definire il crollo della poesia del suo tempo come «la quasi inevitabile conseguenza dei trecento anni di pensiero protestante», che ha «attribuito all'individuo emancipato un'assoluta preminenza». La secolarizzazione della letteratura ebbe come conseguenza che il demonio, anche se in genere veniva ancora menzionato, non venne più preso sul serio, ma venne considerato una figura poetica da teatro, la cui reale esistenza poteva essere almeno messa in dubbio o addirittura negata. Anche il poeta del *Faust* non credeva più a un diavolo personale. Il vescovo Sheen ha così espresso il suo giudizio: «Questa mascherata ... di Mefistofele nel *Faust* ... ha soltanto aiutato il demonio a far credere agli uomini che egli non esiste». Anche il romanticismo non è sfuggito al pericolo di far volatilizzare il demonio, trasformandolo in una figura da romanzo o da fiaba. È avvenuto durante certe rappresentazioni che dei cattolici presenti fra gli spettatori abbiano riso del diavolo: non potevano fare altro, data la loro formazione culturale umanistica: il demonio era per loro ancora la ridicola raffigurazione del Krampus.

L'emancipazione dell'arte ha condotto al giorno d'oggi a una vera e propria dittatura letteraria, con papi e idoli della letteratura (dei tempi andati e recenti). Non ci si domanda più se l'ispirazione sia buona o cattiva o, quel che è peggio, non ci si preoccupa in primo luogo se l'effetto che ne deriva porti al male o al bene, ma soltanto si cerca quello che «piace» al lettore. Poiché l'«attività» letteraria è strettamente congiunta con il «mercato» dei libri e sul mercato ha valore solo ciò che si adatta per contenuto e forma alla moda letteraria del momento. Nel contenuto delle opere letterarie di oggi è dominante la nota del «pessimismo», anzi del «nichilismo», in stretta dipendenza dall'esistenzialismo tedesco, che fu condannato nella sua derivazione francese con la condanna all'Indice del letterato Sartre. Non è qui dunque il caso di parlare di ispirazione santa, malgrado lo stile avvincente di cui Sartre, come Papini, si serve con tanta perizia, che perfino le traduzioni ne risultano seducenti. La *bellezza della forma* non è assolutamente un segno inequivocabile di ispirazione buona. Il demonio può ben suggerire la bellezza della forma o perfino «dettarla», come sappiamo dalla scrittura automatica, per accreditare attraverso la bellezza della for-

ma il veleno del contenuto. «Il male può venir rappresentato anche nella luce della vera arte» ha detto Pio XII nel suo ultimo messaggio di Natale. Sotto molti aspetti però nella letteratura moderna e specialmente nella lirica, la forma, almeno secondo il concetto valido finora, non si può dire che sia «bella», ma pare piuttosto, al nostro gusto, quasi esotica, repellente, anzi, decisamente brutta; perché fa bensì uso di parole e sillabe, ma con un significato intimamente contraddittorio ed enigmatico e talora senza significato, dando l'impressione come di cosa scompaginata e frammentaria. Si tratta qui di una decadenza della forma o di una «distruzione della forma»? Verso la fine del secolo scorso un analogo processo ebbe luogo nella fisica: nel 1898 Marie e Pierre Curie scoprirono il radium, elemento che si disintegra emettendo dei raggi, essendo a sua volta un prodotto della disintegrazione dell'uranio; nel 1911 Ernest Rutherford riuscì a effettuare la prima disintegrazione dell'atomo. Il dato sensibile venne qui frantumato e vennero scatenate forze insospettate, che, non essendo afferrabili dai sensi, possono venire espresse solo per mezzo di simboli. In letteratura il processo analogo prende nome di surrealismo, uno smembramento cioè delle forme reali usate finora, per poter così arrivare a un mondo surreale al di fuori dei sensi. Ma poiché noi, esseri legati ai sensi, non ci sentiamo di casa in questo mondo straniero, ne possiamo parlare solo balbettando o per mezzo di simboli, come già tentarono di fare i dadaisti. Che poi l'oltrepassare il confine dei sensi per dare uno sguardo nel mondo pretersensibile sia sempre accompagnato da successo è un altro paio di maniche. L'intenzione dei surrealisti mira comunque a quello; e perciò non possiamo a priori definire le loro dichiarazioni come frutto della fantasia o come allucinazioni. Esse sono comunque misteriose e a volte incomprensibili ai sensi; appunto perché noi non possiamo direttamente percepire cognizioni pretersensibili, ma dobbiamo prima faticosamente «tradurle» in espressioni sensibili, procedimento questo che è necessariamente connesso a incertezze ed errori. Ci imbatteremo nel surrealismo anche trattando altri rami dell'arte: in questo molteplice parallelismo si deve dunque vedere uno speciale fenomeno del nostro tempo, che vorrebbe in tutti i campi afferrare l'inafferrabile,

nel regno sconosciuto del pretersensibile, nel quale possono entrare per ispirazione divina soltanto i chiamati alla vera conoscenza mistica: ma i non chiamati, coloro che temerariamente vogliono oltrepassare in nome della propria presunta potenza la soglia proibita, non potranno trovarvi che la minaccia di ispirazioni e la seduzione di inganni da parte del demonio [II, 335-56].

18

Magia dell'arte

L'arte dei *suoni*, quella dei *colori*, e quella degli *spazi* vengono considerate a parte in questo capitolo, distinte dall'arte della parola, poiché esse hanno certo in comune con questa la possibilità di un'*ispirazione demoniaca* e anche la *tendenza al surrealismo*, ma possiedono oltre a ciò, come prerogativa propria, un'influenza che chiameremo magica, che non si può osservare nell'arte della parola.

Dell'*ispirazione* si vantano tutti gli artisti: la cercano, l'accolgono avidamente quando sembra che si offra loro; solo che troppo frequentemente credono di aver ricevuto una divina ispirazione che nobilita la loro opera. Noi sappiamo però che in ciò può esservi errore e inganno e che sono possibili anche ispirazioni del demonio. Nelle composizioni artistiche di suoni, colori e spazi, come pure nell'arte della parola, siamo indubbiamente di fronte a un'attività dei sensi, che i demoni possono o provocare essi stessi oppure influenzare in modo decisivo, potendo essi, anche quando inizialmente l'ispirazione è buona, inserirvisi e mettersi di mezzo. La forma esterna di un'opera d'arte può ingannare. Perciò nel giudizio che se ne esprime bisogna chiamare in causa non solo il discernimento degli spiriti, che è sempre importante, ma anche la dignità o l'indegnità dell'artista e l'influsso esercitato dalla sua opera. C'è grave motivo di sospetto nel caso in cui la cosiddetta ispirazione consiste in uno stato di trance provocato e voluto allo scopo di attingere delle suggestioni nel mondo pretersensibile. Ciò è possibile, senza dubbio. Noi lo

possiamo arguire dal fenomeno della scrittura automatica, nella quale parole, note musicali, disegni vengono in luce, mentre lo «scrivente» è spiritualmente assente in modo totale e senza che lui possa nulla prevedere. Ma tali mezzi, come pure ogni sorta di stupefacenti e narcotici non sono certamente mezzi appropriati per giungere a un'ispirazione buona. Infatti questa giunge non chiamata, come la grazia mistica, con la quale ha una certa somiglianza. Mentre invece la trance, provocata con artificio, giustifica sempre il sospetto di un intervento diabolico e ciò non può mai essere abbastanza sottolineato. A una buona ispirazione bisogna aprirsi umilmente, non si può procurarsela con la forza!

Il *surrealismo*, al quale tendono oggi anche le arti dei suoni, dei colori e degli spazi, come quella della parola, è probabilmente in stretto rapporto con la smaniosa ricerca di ispirazione di cui abbiamo appena parlato. Al volgere del secolo scorso l'intellettuale, «stuccato» del razionalismo, andò in cerca dell'irrazionale, del surreale, del soprasensibile o pretersensibile: così fecero lo studioso di scienze naturali, l'artista e anche qualche studioso di problemi spirituali, come Rudolf Steiner, con il suo programma antroposofico: «Come può l'uomo raggiungere cognizioni dei mondi superiori?» (1919). L'artista volle finalmente astrarre dal sensibile: egli mirò all'«arte astratta». E perché no? Non abbiamo noi il dovere di cercare nuove vie nell'arte? Così disse recentemente, in una conferenza, il critico d'arte bonnese Heinrich Lützeler, adducendo le seguenti ragioni: con i mezzi scoperti dalla tecnica moderna vediamo cose di cui anni fa non ci saremmo neppure sognati: nuovi mondi ci sono stati, per esempio, dischiusi dalla microfotografia. Dobbiamo forse disinteressarci di tutto ciò? Può forse una corrente artistica che si rispetti mettersi in contraddizione con il proprio tempo o irrigidirsi nel tempo? La pittura astratta non è certo pittura nel senso di una volta, ma nessun Dio ha comandato dal monte Sinai fra lampi e tuoni: «Voi dovete dipingere solo così e così». Queste le parole del focoso Lützeler.

Un altro noto critico d'arte, Hans Sedlmayr, di Monaco, mette invece in evidenza, con il tono di chi è decisamente contrario, ciò che è «assurdo», «caotico», «folle» nelle creazioni artistiche del surrealismo e cita le parole di Salvatore

Dalí, uno dei protagonisti della corrente surrealista: «Colui che non può immaginare un cavallo che galoppa su un pomodoro è un idiota». A spiegare una tale «insensatezza» non pare del tutto sufficiente a Sedlmayr il «ritorno all'inconscio», dal quale i surrealisti presumono di attingere per le loro creazioni. Egli cita pure Karl Rahner, che definisce l'inconscio come «il regno dello spirito, dove sono contenute nel loro insieme le forze buone e cattive che si formano in esso per forza di immaginazione. Quale delle due serie di immagini sia destinata a prevalere dipende dalla scelta che farà lo spirito vigile della persona in questione». Sedlmayr aggiunge: «Non ci può essere dubbio sulle immagini che i surrealisti si sono personalmente scelte: essi hanno optato per il caos e per il regno delle tenebre, per le immagini demoniache».[1]

Quest'ultima affermazione ci conduce, per quanto possiamo presumere, sulla traccia buona. Naturalmente ci sono dei ciarlatani che, a corto come sono di ogni forza inventiva, buttan fuori dalla loro bottega raffigurazioni volutamente prive di senso, frutto d'un puro gioco soggettivo della fantasia, e pretendono con ciò di copiare o anche di superare i maestri moderni. Se però si tratta di autentiche raffigurazioni di sogni, di vere e proprie visioni, provenienti «dal di fuori», o addirittura di immaginazioni avute nella trance, allora noi potremmo, dico potremmo, per questa via, giungere in possesso di reali cognizioni e immagini del mondo pretersensibile. Ed è chiaro che queste immagini pretersensibili avranno un aspetto del tutto diverso da quelle sensibili che solitamente possediamo; che in quelle regioni sono possibili «cavalli blu» o «rossi» (Franz Marc) oppure «cavalli d'argento»; che là risuona una musica «aspaziale» o «atonale», suoni che stanno al di fuori delle «scale diatoniche» cui siamo abituati (Arnold Schönberg) e che, infine, nel mondo pretersensibile si possono vedere figure che non corrispondono più a quelle che ci appaiono nello spazio attraverso i sensi. Ma come possiamo noi rendere quelle immagini nelle raffigurazioni plastiche di metallo, alla maniera surrealistica, dato che queste devono pur essere plasmate nello spazio in modo da colpire i sensi? Non potremo certo avere delle copie precise, perché le immagini colte nel mondo pretersensibile dovranno sempre essere faticosamente «tradotte» in rappresentazioni sensibili,

così che il prodotto finale di questo complicato processo non potrà essere né una figura puramente pretersensibile né una puramente sensibile, ma una confusa immagine d'entrambe che ai nostri occhi e orecchi apparirà senza dubbio come qualcosa di estraneo, urtante, assurdo e caotico.

Ma perché parlare *sic et simpliciter* di surrealismo, se l'«inoggettivo» pretersensibile può essere rappresentato solo in un modo oggettivo e sensibile? Un tentativo, una «moda passeggera», come pensa Sedlmayr, un punto effimero del tempo? I confini oltre i quali il surrealismo dovrebbe naufragare pare che siano già in vista. Alla Biennale del 1959 a Venezia, Milani ha esposto un crocifisso (prezzo: 900.000 lire!) che nella sua realizzazione metallica del concetto astratto poteva produrre solo effetti blasfemi. Certo il corpo umano sensibile di Cristo, considerato al di fuori dei sensi, deve avere una figura diversa da quella a cui noi siamo abituati. Ma noi non siamo creati per vedere il pretersensibile e se ciò potesse riuscire per mezzo di una visione rimane sempre il grave problema della traduzione della visione pretersensibile in forma ed espressione sensibili. Esperimenti surrealistici non dovrebbero osare di accostarsi alla figura sacrosanta del nostro divin Salvatore.[2] L'immagine dell'Uomo-Dio non dovrebbe mai essere raffigurata come stravolta neppure da un pittore tecnicamente così perfetto come Picasso, anche se dovesse trattarsi di autentiche visioni pretersensibili. Dio non ha prescritto sul monte Sinai come dobbiamo dipingere, d'accordo. Ma egli, con sapiente provvidenza, ci ha creati come uomini sensibili, che, dopo la caduta nel peccato, dovrebbero accostarsi al mondo pretersensibile solo in via eccezionale, nel caso cioè in cui egli stesso elargisce all'anima la grazia della contemplazione mistica. Dio non ha voluto l'irruzione arbitraria dell'uomo nel mondo pretersensibile: la trance con cui l'uomo, di sua iniziativa, valica in modo violento i confini del proprio mondo e penetra nell'altro non è un'estasi mistica voluta da Dio, ma può viceversa portare all'enstasi demoniaca. Tutto ciò che abbiamo detto della falsa mistica con tutte le sue sottospecie e i suoi pericoli potremmo qui ripeterlo dell'arte surrealista. Noi non ci limitiamo ad affermare che in essa ci troviamo sempre di fronte a un gioco soggettivo della fantasia umana, gioco puramente naturale anche se malvagio, e non diciamo neppure che qui si deve accettare a priori che si tratti di un gioco illusorio del demonio; noi non neghiamo che il passaggio nel mondo pretersensibile sia possibile anche senza l'aiuto del demonio per mezzo della trance (che può sopravvenire abitualmente e come per routine, senza che la si vada a cercare); ma noi sappiamo che là, come abbiamo detto più sopra, si possono incontrare «forze buone e cattive» e che uno che si avventura in quel mondo senza esservi chiamato può cadere preda delle forze cattive. Dai frutti si conosce l'albero: i prodotti blasfemi o comunque irreligiosi dell'arte surrealista non dimostrano certo che a essa presieda sempre buona ispirazione.

La terza possibilità di influsso demoniaco nell'arte è il *particolare effetto magico* che emana dalle opere d'arte: le composizioni di suoni, di colori, come pure le proporzioni architettoniche irradiano un influsso fisico che tocca anzitutto il corpo e passa poi dal corpo all'anima e cagiona stati d'animo diversi (di esaltazione o di depressione). Gli stati d'animo, però, come abbiamo già spiegato, rappresentano nella vita spirituale altrettante porte che possono essere aperte o chiuse al passaggio degli spiriti. In tal modo, parlando in maniera del tutto generale, quando le disposizioni d'animo siano elevate, le porte possono aprirsi alla buona ispirazione e nello stesso tempo chiudersi a quella cattiva; viceversa, nello stato d'animo depressivo, le porte possono aprirsi all'ispirazione cattiva e chiudersi a quella buona.

Sugli effetti dell'arte non si scrive molto nella storia dell'arte. Ci si accontenta per lo più di trattare delle mutazioni di forma e di stile e di fare considerazioni storiche sull'interdipendenza degli artisti fra di loro, ma degli effetti non certo trascurabili delle singole arti si sente dir poco. Eppure «si dovrebbe scrivere, accanto alla storia generale della musica, anche la storia del suo influsso sull'umanità». Così disse un giorno Pio XII, che era lui stesso un intenditore esercitato di cose d'arte; e un'altra volta ne indicò le ragioni con le seguenti parole: l'arte, «quella visiva come quella acustica, fa un'impressione così profonda nello spirito e nel senso di chi vede e ascolta, quale non è dato produrre alla parola, scritta o parlata che sia». Perciò l'arte ha «il compito sublime» di

esercitare sugli uomini un'azione del tutto particolare: essa non può essere «fine a se stessa» secondo il falso assioma dell'«arte per l'arte»; che anzi essa deve «*prestare ali* all'anima, *anziché* aggravarla sotto il peso dei sensi e *tenerla legata alla terra*». L'anima deve elevarsi ben al di sopra delle frivolezze passeggere della vita quotidiana, verso l'infinito, verso il vero e il bello, verso l'unico vero bene: «verso Dio». E per il raggiungimento di una meta così elevata il santo Padre concludeva con una preghiera: «La Vergine Immacolata ... che a buon diritto potrebbe essere chiamata la *Regina delle arti*, vi ispiri e vi assista...».[3]

Da più decenni mi sono dedicato con studi speciali e esperimenti personali al problema degli effetti dell'arte, e in primo luogo della musica, alla ricerca di un criterio che consenta di distinguere fra «musica celeste» e «musica demoniaca», la quale ultima doveva rivestire per me, nella mia qualità di demonologo, un interesse particolare. San Giovanni Crisostomo aveva dato al riguardo questo consiglio: «Esamina te stesso, in quale stato d'animo ti trovi quando ascolti il canto dei salmi e in quale allorché presti orecchio a canzoni diaboliche». «Per bocca dei primi parla Cristo, nelle altre il demonio.» Io ho seguito questo consiglio ed esaminando me stesso con metodo severo, ho potuto fare delle considerazioni obiettive, che mi portarono a riconoscere che effettivamente certi suoni e combinazioni di suoni «danno ali all'anima» e altri «la trattengono terra terra», come Pio XII doveva in seguito così plasticamente affermare. Ben presto però potei fare l'interessante scoperta che la musica non viene percepita solo dal senso dell'udito, ma da tutto il corpo. A questo fatto misterioso, del quale solo molto più tardi trovai conferma nella scienza, diedi il nome di «fenomeno». Dell'obiettività delle mie osservazioni non potevo dubitare, dal momento che non mi sono mai stancato di provare e riprovare e per il fatto, molto significativo, che solo anni dopo l'inizio dei miei studi trovai quello che cercavo, cioè la musica magica (quella che offre il destro all'influsso demoniaco): e ciò escludendo coscientemente l'autosuggestione ingannevole di chi si attende un determinato risultato. A questo punto potei accingermi a dare uno sguardo panoramico sui diversissimi effetti della musica, che «impressionavano» di volta in volta solo determinate zone del corpo, con il seguente risultato: anzitutto appariva evidente una distinzione del corpo in due parti, la metà superiore e quella inferiore. L'impressione esercitata sulla parte superiore agiva sull'anima elevandola e spiritualizzandola mentre invece quella che colpiva la parte inferiore produceva un effetto magico, sensuale e materializzante. In mezzo, una zona neutrale la cui impressione produceva effetti «né caldi né freddi», né esaltanti né deprimenti. In ciascuna metà del corpo si fecero man mano distinguere ancora due sfere, così che, cominciando dall'alto, risultavano 1) una sfera spirituale, 2) una romantica, 3) una sensuale, 4) una magica. In questo schema non arbitrario cercai poi di inquadrare le mie svariate esperienze: precisamente potei constatare che nella prima sfera si rendeva sensibile sempre e solo una «musica spirituale» (Beethoven, Mozart, Palestrina, per nominare solo alcuni autori); nella seconda sfera, la «musica romantica» (Carl Maria von Weber, Chopin); nella zona neutrale la musica «ben temperata» (Bach); nella terza sfera, la «musica sensuale» (Richard Wagner, con la «morbida, sensuale dilatazione dei tempi») e infine, nella quarta sfera, la «musica magica» (per esempio Musorgskij, Rimskij-Korsakov, Prokof'ev e Stravinskij solo in singoli balletti, Ravel nel *Bolero*, W. Egk e soprattutto le marce e la musica da ballo, che danno un rilievo speciale a un ritmo cadenzato di valore magico, che però costituisce la caratteristica di tutta la musica della quarta sfera e che con la sua monotonia cagiona quella pericolosa tensione paragonabile alla trance, che noi sappiamo provocata dal jazz).

Durante i disordini della guerra e del dopoguerra non fu possibile nessun contatto internazionale fra i dotti. Quando questo contatto fu ripreso, si scoprì che specialmente gli americani, amanti della musica e ricchi di senso pratico, ma anche inglesi, scozzesi, olandesi, austriaci, tedeschi dell'est e dell'ovest avevano messo la musica e i suoi effetti sull'uomo al servizio della medicina, fondando la *terapia musicale*, e che lavoravano alacremente alla costruzione di questo nuovo «metodo ausiliario della psicoterapia». Lo psicoterapeuta di Friburgo dottor Hildebrand Teirich ha raccolto questi numerosi «contributi alla musicoterapia» sotto il titolo *Musica nella medicina*,[4] e creato in tal modo una fonte preziosa anche per lo studio del «feno-

meno», del quale si possono trovare ivi ampie conferme. Infatti in diversi di quei «contributi» si trova menzionato e messo in evidenza il fatto che la musica non viene percepita solo dall'udito, ma da tutto il corpo. Come prova di ciò si fa riferimento a persone prive di udito e si adduce l'esempio della famosa Helen Keller, che, benché sorda e cieca, poteva «percepire le onde sonore sulla membrana di un altoparlante». Perciò Teirich incorporò un altoparlante nel lettuccio «sul quale i pazienti stanno a giacere a scopo distensivo, in modo che le onde sonore possano colpire direttamente la schiena» e nello stesso tempo «il plesso solare», senza essere percepite dall'orecchio. La spiegazione che qui si tratta di «vibrazioni musicali», che stabiliscono un «contatto corporeo fra il paziente e l'emittente dei suoni», è molto chiarificatrice e si può accogliere favorevolmente per ciò che si riferisce al «fenomeno». L'effetto della musica si può rappresentare graficamente in più modi sotto forma di accelerazione del polso e aumento della pressione sanguigna, per esempio con il balletto di Stravinskij *La sagra della primavera* e più ancora con il jazz, che cagiona anche tensione muscolare. Con la musica distensiva invece (Bach) interviene un abbassamento di pressione e una decelerazione del polso. È interessante e sorprendente osservare «quanto poca musica moderna serva a scopi terapeutici». «La fiducia della maggior parte dei musicoterapeuti nella musica "tranquilla" sembra più grande di quella riposta, per fare un esempio, nel jazz», scrive Teirich nell'introduzione dell'opera suddetta.

La musicoterapia utilizza la musica come fattore di guarigione; però la musica può anche essere, al contrario, suscitatrice di «malattie»: di questo tratta la demonologia nel «fenomeno». Su questa «patologia musicale», come la si potrebbe chiamare, ancora alcuni particolari: quali sono gli strumenti musicali che toccano la quarta sfera e che possono, per tale via, ridurci in uno stato patologico anormale di stordimento, di assopimento o di sospensione dello spirito simile alla trance, uno stato che può attirare o facilitare il magico influsso dei demoni, come accade nell'ipnosi o negli stati ipnoidi? Fra quegli strumenti sono da annoverare senza dubbio gli *strumenti a fiato* e *a percussione*, che già presso gli sciamani avevano una parte di primo piano nell'eccitazione dell'entusiasmo enstatico oppure dell'ossessione o della possessione, come accadeva

anche nei misteri pagani. Nella Sacra Scrittura questi strumenti vengono menzionati come suscitatori di terrore e annunciatori del giudizio (le trombe del Sinai, a Gerico e alla fine del mondo). La magica musica militare consiste, secondo il modello della banda turca dei giannizzeri, solo di strumenti a fiato e a percussione. Al contrario, gli *strumenti a corda* vengono ricordati quasi sempre nella Sacra Scrittura come suscitatori di gioia serena e come destinati a cantare le lodi del Signore, specialmente nei salmi. Gli strumenti a corda vengono presentati come causa di elevazione e perfino come mezzi per scacciare il demonio, nell'esempio di David, riportato anche da Pio XII in uno dei suoi discorsi su problemi inerenti alla musica. David, segretamente unto re, cercò più volte di liberare con il suono della sua arpa il re Saul ripudiato da Dio e ossessionato da uno «spirito maligno». È ovvio che ciò non poteva avvenire perché le vibrazioni e i suoni potessero in qualche modo raggiungere direttamente e scacciare il demonio, che è un essere incorporeo (questo infatti sarebbe impossibile), ma piuttosto attraverso una modificazione di quelle disposizioni corporali che rendevano possibile al demonio di tenere Saul in propria balia: «La musica di David scacciava quindi il demonio annullando quella disposizione corporale da cui il demonio era stato attirato».[5]

I suoni spirituali dell'arpa di David scioglievano il magico incantesimo di Saul e chiudevano così l'adito a un ulteriore influsso del demonio. Si comprende così perché i «violini e altri strumenti a corda» siano in testa a tutti gli strumenti che sono «consentiti» per la musica di chiesa, mentre invece di altri strumenti si deve fare solo un «uso moderato» (come purtroppo non sempre si fa). La musica strumentale non può sopraffare il canto liturgico. Infatti il canto gregoriano deve poter irradiare senza ostacolo la sua azione spirituale ed elevatrice: esso sale, come fumo sacro, dalla seconda sfera verso le altezze spirituali della prima sfera. Tutto ciò considerato, desta sempre nuovo stupore, specialmente nei laici, il fatto che, nel canto della passione del venerdì santo, la voce di basso nelle parole di Cristo pare proprio toccare la sfera magica, mentre la voce tenorile delle altre persone introdotte a parlare, fra cui Pilato, raggiunge con la sua azione quasi la sfera spirituale: si direbbe quasi che le due voci siano state scam-

biate. Si è detto che il canto della passione risale al secolo XII e che la voce di basso attribuita a Cristo è adatta alla «serietà della situazione». Ma già dalla fine del XIII secolo abbiamo notizia di «certe chiese» in cui le parole di Cristo venivano cantate «in tono più soave» (*dulcius*), e quelle dei giudei, invece, «con voce rauca e urlante». La voce bassa di Cristo corrisponde forse alla consuetudine occidentale di vedere nella voce profonda un'espressione di «autorità», mentre in Oriente e in Asia accade il contrario. Dal punto di vista musicale-fenomenologico mi pare che la voce alta sia più adatta allo scopo.

Gli agenti «patogeni» principali della musica magica sono il *ritmo* e la *battuta*, con l'estenuante monotonia delle loro sincopi cupe. Modello originario di un tal genere musicale è la danza sciamanica più volte menzionata, che gli stregoni sciamani danzavano per ore e ore al cupo suono del loro tamburo dal ritmo martellante, fino a entrare in trance. La danza sciamanica ha trovato discendenti e imitatori fino ai nostri giorni, in cui ne conosciamo diverse sottospecie. Le danze orgiastiche dionisiache dei misteri greci hanno, nel recente passato, talmente entusiasmato Nietzsche, che egli le propose a modello al suo superuomo Zarathustra, che avrebbe dovuto essere «un danzatore». In tempi cristiani la danza cultuale si ritrova soprattutto nei circoli gnostici. Nel Medioevo esplose una vera frenesia per la danza, che si diffuse come una psicosi di massa in vasti strati sociali. La sottospecie più nota è il ballo di san Vito, con il quale sono imparentati il «tarantismo», fiorente in Italia nei secoli XVI e XVII, e il ballo popolare italiano detto «tarantella», i quali probabilmente vengono provocati dal morso del ragno velenoso chiamato tarantola. Una setta di danzatori erano i frenetici corizanti nella Renania inferiore e i *danseurs* presso Liegi (nel secolo XIV); in Russia ci furono i clisti con la loro danza cultuale estatica, congiunta con flagellazioni. Indubitabilmente di tipo sciamanistico è la danza unita a trance degli stregoni, dei medici feticisti e dei guaritori dell'Africa: pestando i piedi, saltando e smaniando, tra un fragore assordante e tra esalazioni di fumo, i medici stregoni detti *ganga* si apprestano a «ricevere in sé gli spiriti» e diventano infine «essi stessi demoni». Anche gli iazidi, la setta degli adoratori del diavolo

dell'Asia Minore, eseguono un movimento ritmico enstatico al suono di strumenti a fiato e a percussione, «finché tutti cadono a terra sfiniti»: «una scena di orgia e di parossismo». Il medesimo «spettacolo ripugnante» presentano le esibizioni dei dervisci danzanti e ululanti, dalle quali già Grillparzer dovette rifuggire pieno di «nausea e orrore».

Igor' Stravinskij, nel suo balletto *La sagra della primavera*, ha composto da grande artista, con mezzi musicali moderni, una danza sciamanica in cui una vergine, consacrata agli spiriti, danza non solo nella trance, ma fino al sacrificio della vita, fra il cupo rintronare degli strumenti a percussione e lo stridore degli strumenti a fiato e al ritmo martellante e cadenzato dei nani. Stravinskij non è certo di natura sua un «poliritmico» e «un selvaggio compositore di dissonanze», ma apposta per questo balletto ha scritto la musica magica adatta a descrivere la sagra della primavera, mutuata dal paganesimo russo. Lo dimostra il fatto che egli stesso compose più tardi, nella sua *Sinfonia per salmi*, una musica spiritualmente edificante, di effetto cioè totalmente opposto, che ci dà a conoscere la sua profonda religiosità. L'effetto della *Sagra della primavera* però doveva essere decisamente paralizzante, magico e influire direttamente appunto sulla quarta sfera come il *Bolero* di Maurice Ravel. È per effetto di questa musica che ci fu possibile farci un'idea del genuino sciamanismo.[6]

Ma adesso non c'è bisogno di andare all'opera o in una sala da concerto: oggi possiamo sentire e vedere musica e danza sciamanistica dappertutto dove si danza al ritmo del jazz o del rock'n roll. Oltre a ciò siamo costretti ad ascoltare anche contro voglia questa musica da mille altoparlanti, dalle autoradio e dalle radio portatili o tascabili, che diventano sempre più numerose, in treno, in aereo e perfino in aperta campagna. È una forza magica quella che agisce per tale via sugli uomini. Un'occhiata alle numerose illustrazioni dei rotocalchi c'informa che questa musica può produrre una psicosi di massa, con forme di trance collettiva, che riducono gli uomini alla follia, tra manifestazioni di volgarità e sfoghi di bassezza, quali è dato vedere nei frastornanti parapiglia delle sale da ballo. Questo è sciamanismo, ubriacatura sfrenata: un'esaltazione non a opera di spiriti buoni, che non si lasciano prendere con metodi sciamanistici. Il jazz conduce a stati

di trance, che sono altrettanto esposti all'influsso diabolico quanto lo sciamanismo e altri stati di raptus fisico e psichico già più volte menzionati. Perciò noi qui, considerando la cosa con occhio demonologico, riteniamo nostro compito mettere in guardia sugli *effetti* del jazz. Ma non pretendiamo con ciò pronunciare una sentenza di condanna dal punto di vista estetico: si può ammettere tranquillamente che la musica jazz non è da identificare senz'altro con quella delle canzonette e che forse essa può avviare a un'arte dell'improvvisazione per la quale si richiede un talento creativo più grande che nel gioco delle carte, e che ci sono degli artisti di jazz eccellenti, come il famoso Armstrong, che fu ricevuto nella sua qualità di artista perfino da Pio XII. Ma ciò non ci deve indurre a minimizzare gli effetti deleteri del jazz, che non sono estatici, ma enstatici. Perciò sarebbe pericoloso «ravvivare la musica di chiesa» con il jazz, come, per fare un esempio, «dando un'accelerazione fortemente ritmica alla recita del rosario, sostenuta dalla percussione di qualche oggetto» come è stato proposto di fare nella Germania occidentale. Questo sarebbe un giocare con il fuoco e un pericoloso adeguamento all'andazzo della moda. Proprio con il jazz si è già andati molto in là, specialmente in America, dove questo genere è sorto dai più svariati elementi musicali: dal tam-tam sincopato dei negri, dai canti popolari inglesi, religiosi e profani (*songs*) e da strumenti europei (sassofono). In America e anche nell'Europa del dopoguerra si può parlare di una frenesia moderna per la danza, che si spiega psicologicamente come una «regressione del divertimento verso le zone del vitale», il che significa che «la musica moderna, con la sua accentuazione del ritmo, tende a spingere l'uomo dalla zona razionale in quella affettiva ... e serve così a controbilanciare la tensione continua dell'attività intellettuale e la crescente monotonia del lavoro quotidiano».[7] Si potrebbe anche pensare che il ritmo della danza è succeduto, con le sue varietà, a quello delle marce, che, specialmente nel militarismo prussiano, con il loro ritmo martellante punteggiato dai colpi sordi del tamburo, aveva un effetto magico analogo, e serviva come mezzo per educare all'obbedienza collettiva, a una situazione in cui si applicava il famigerato principio *Befehl ist Befehl* (gli ordini sono ordini). Noi sappiamo dove ha condotto l'abuso di questa magica affermazione: «fino alla catastrofe!» [II, 357-80].

L'*arte dei colori* si deve interpretare dal punto di vista demonologico in modo analogo a quella dei suoni: anche in essa l'ispirazione (quando c'è, come pretenderebbero la maggior parte degli artisti) può provenire non solo da uno spirito buono, ma anche da uno cattivo; e anche l'arte dei colori è oggi largamente dominata da ambizioni surrealistiche e dalla tendenza alla pittura astratta e informale. Abbiamo già parlato di entrambi i pericoli. Ma le due arti sono simili o eguali anche nel fatto che il «fenomeno» si è manifestato egualmente anche nella pittura, per quanto con un certo ritardo e in modo del tutto inatteso e sorprendente, con gli stessi, identici effetti sul corpo e sull'anima. Tanto che si può parlare, in maniera corrispondente, di colori di effetto spirituale, romantico, sensuale e magico. Anche qui ci venne dalla medicina la desiderata conferma: abbiamo infatti notizia da diverse parti di una *dieta dei colori* o *terapia dei colori*; per mezzo della luce di determinati colori ci si propone di guarire certe malattie o almeno di esercitare un influsso benefico sugli organi corrispondenti; per esempio sui nervi con la luce azzurra, sulla tensione in senso generale e sulla facoltà sessuale con il rosso porpora, sui polmoni con il color arancione, sull'attività gastrica con il giallo. Che il verde allevi il senso di vertigine che si prova a grandi altezze sembra opinione accettata da note società di navigazione aerea, che hanno adottato questo colore per le pareti, il soffitto, i pavimenti, i tavolini, i cuscini e perfino le lenzuola nelle cabine degli aerei: sulla base di questi fatti o dati, lo psicologo Max Lüscher di Basilea ha scritto nel 1949 una *Psicologia dei colori*, dopo aver constatato in diversi esperimenti che ogni uomo ha il suo colore preferito, che è facile scoprire con un test sui colori. Ogni uomo sceglie sempre i «suoi» colori, i quali dunque costituiscono uno «specchio del carattere». In base a esso si può stabilire a quale dei quattro possibili «atteggiamenti fondamentali» un individuo appartenga: se cioè egli sia «autonomo» o «eteronomo» e, in entrambi i casi, se egli abbia predisposizioni passive o attive; a ciò si deve aggiungere anche un atteggiamento neutrale. Questa quadruplice suddivisione

corrisponde evidentemente alle quattro sfere del nostro «fenomeno» (per altro già scoperto in precedenza) con la sua zona neutrale.

Come si deve giudicare l'*azione* dei colori? I colori singoli (come pure i singoli suoni) non sono determinanti allo scopo. Solo dalla composizione, dalla combinazione di colori (come dalla combinazione di suoni) è possibile ricavare un sicuro criterio di analisi. Può servire alla nostra bisogna il considerare l'uso dei colori fatto nella liturgia (oro, argento, bianco, rosso, verde, violetto o rosaceo e nero; ma non giallo, azzurro, bruno o grigio), come pure il colore usato dalla pittura nella raffigurazione tradizionale del demonio (rosso bruno, giallo, blu scuro, grigio e nero: mai il bianco o l'azzurro chiaro). Dal fatto che i colori usati nel rappresentare il diavolo non vengano invece usati nella liturgia non si può arguire che esistano «colori diabolici». Non ci sono colori diabolici, come non ci sono suoni diabolici. Devo ripeterlo, perché su questo punto sono stato più volte frainteso. Ci sono solo effetti, prodotti dai colori, che sono scaglionabili su un diagramma che va dalla zona spirituale fino a quella magica. È solo lo stato di stordimento simile alla trance causato da certi effetti magici quello che può evocare o favorire un influsso diabolico.

A me sembra che produca un effetto spirituale la *pittura a sfondi dorati* del XIII e XIV secolo, e anche del XV secolo. L'oro in sé non è un colore, osserva Spengler: poiché «lo splendore metallico, che nella natura non compare quasi mai, è soprannaturale ... L'oro lucente toglie dunque alla scena, alla vita, ai corpi la loro realtà ontologica» e li sospende quasi in un'atmosfera rarefatta di misticismo. Ciò accade certamente nelle opere di fra' Angelico da Fiesole: è inimitabile quel suo color oro, in cui si librano angeli e santi, dall'effetto così spiritualizzante. Al volgere del '400 nel '500 la pittura a sfondo dorato cessa d'improvviso, soffocata dal naturalismo. Al suo posto subentra la luce color bianco brillante, che però, per spiccare, ha bisogno di uno sfondo a colori scuri con effetti cupi, cosa non necessaria nella pittura a sfondo dorato. Una volta imboccata questa strada è fatale che si giunga, per lenta evoluzione, a un capovolgimento, al punto cioè in cui la luce serve solamente a mettere in evidenza il buio, per renderlo visibile. È noto che Rembrandt, «il più famoso chiaroscurista», che preferiva i toni cupi rosso bruni che presero il suo nome, dipinse il suo celebre quadro, noto fino a oggi come «La ronda di notte», non intendendo affatto di rappresentarvi la notte, ma anzi la chiara luce del giorno; tuttavia la preponderante cupezza degli altri colori destinati a fare da sfondo indusse per secoli l'osservatore in quell'errore di valutazione. «Chiaro» e «oscuro» non devono essere considerati senz'altro come segni di effetto esaltante o depressivo: l'effetto dipende dalla loro combinazione e da ciò che nella combinazione prevale.

Qui ci interessano soprattutto i colori prevalentemente oscuri, che producono un effetto magico. Essi possono essere causa di «malattia» psichica, talché accanto alla terapia dei colori, si potrebbe collocare una *patologia dei colori*. Non abbiamo bisogno oggi di cercare a lungo per trovare colori patogeni. Se ne trovano dappertutto, per strada, nella moda degli abiti, nella pubblicità luminosa e infine in tutte le mostre d'arte in cui si espone pittura contemporanea, e soprattutto alla Biennale di Venezia, che dal 1895 ogni due anni espone le opere d'arte moderna d'un numero sempre crescente di nazioni, a ciascuna delle quali è per lo più riservato un padiglione. Da alcuni anni a questa parte, tolte ben poche eccezioni, si vede solo pittura astratta e surrealista, che, con un'uniformità (per non dire coordinamento) spaventosamente regolare, usa gli identici colori magici, come rosso fuoco, rosso bruno, giallo abbagliante, verde veleno, blu scuro, nero e grigiastro, e perciò esercita sull'osservatore il corrispondente influsso magico paralizzante. Ma si può prendere sul serio un'arte del genere? Naturalmente una parte non trascurabile di questi pittori è da ascrivere nella categoria dei ciarlatani snobisti e degli imitatori e non tutti sono artisti della tempra di Picasso. Ma bisogna credere ai pittori astratti degni d'una seria attenzione, quando dicono che le immagini informali, da loro rese con colori materiali, corrispondono alle loro surrealistiche visioni della realtà pretersensibile? Ciò non è dimostrabile, tanto più che anche le pitture più astratte rimangono sempre in fin dei conti «traduzioni» di tali visioni in immagini percepibili dai sensi e come tali si prestano facilmente, anzi sicuramente, a confusioni e deformazioni. Per cui si può senz'altro ammettere che la pittura astratta non è che un esperimento non ancora giunto a valide conclusioni. Vi

arriverà? Ai posteri l'ardua sentenza! Per ora noi dobbiamo preoccuparci degli effetti magici dei colori surrealisti, che noi consideriamo pericolosi per la psiche. Questo pericolo è indubbiamente una delle ragioni per cui papa Giovanni XXIII quand'era patriarca di Venezia, permetteva ai sacerdoti di visitare la Biennale solo con un suo speciale permesso.

Nella Biennale di Venezia noi occidentali abbiamo sotto gli occhi la penosa testimonianza del fatto che la pittura astratta è oggi un fenomeno occidentale. Infatti benché il russo Vasilij Kandinskij da Mosca sia stato il fondatore del Blaue Reiter di Monaco (1912) e uno dei primi propugnatori, anzi il «progenitore» della «pittura astratta», tuttavia nella sua patria questa è oggi quasi del tutto assente. La critica d'arte si è adombrata per questo «realismo socialista» ma noi, badando all'effetto di quei vivaci colori, non abbiamo mai avvertito un'azione magica, come davanti a quasi tutti gli altri quadri della Biennale; naturalmente non è che vi si avvertisse un'azione spirituale, però un non so che di nostalgico nel senso dello spirito, quello sì. Come spiegare questo fatto? Certo non sarà intenzione dei dittatori dell'arte bolscevica di escludere dall'arte, mediante l'imposizione del realismo socialista, ogni influsso magico: si trattava invece di risultati del tutto spontanei, quali può raggiungere l'arte popolare d'un popolo ancora sano, che cerca di esprimere i suoi sentimenti naturali e insopprimibili. Per le medesime ragioni la Russia è rimasta fino a oggi quasi immune anche dalla musica surrealista e dal jazz. Riflettiamo su questo fatto: la liberazione della Russia viene dal popolo rimasto ancora sano e religioso.

Dopo la visita alla Biennale è da raccomandarsi, a scopo distensivo, una breve passeggiata sul Canal Grande fino a Santa Maria dei Frari, dove si può ammirare il grandioso dipinto dell'*Assunta* di Tiziano, che con il suo crescendo luminoso dai toni cupi e profondi della base fino all'ampia schiarita del cielo che si apre sul capo della Vergine eleva anche l'animo del contemplante verso le divine regioni della mistica spiritualità. Questa è veramente una terapia dei colori che può risanare lo spirito [II, 381-400].

Dell'*arte degli spazi*, ultima delle tre arti di cui trattiamo in questo capitolo, si deve dire anzitutto la stessa cosa delle al-

tre due: cioè anche per essa è possibile l'ispirazione del demonio (si pensi ai disegni della «scrittura automatica»!); che anch'essa cede a tendenze surrealiste e che anch'essa possiede un'azione propria, che viene percepita attraverso il «fenomeno». Ognuno conosce l'«ipnosi da autostrada»: la «monotonia del tracciato» e «lo sguardo sempre fisso al nastro chiaro, rettilineo, apparentemente infinito» dell'autostrada possono ridurre l'autista in uno stato di trance non dissimile dal «dormiveglia ipnotico».

La *linea retta* è una figurazione artificiosa dello spirito razionale dell'uomo. In natura non esistono linee rette e si può facilmente convincersene guardando un paesaggio dalla cima di una montagna o da un aereo. Quando un uomo agisce senza pensare e segue l'istinto naturale, non si formano linee rette, come possiamo osservare nel tracciato dei sentieri. Sebbene i sentieri che salgono per esempio verso una chiesa mirino a una determinata meta e vogliano stabilire un percorso più breve, non risultano mai rettilinei, ma si snodano sempre in curve più o meno ampie, che anche dopo secoli non si possono eliminare, sebbene nei campi coltivati e nei prati siano di notevole intralcio al lavoro. Lo stesso fenomeno ci colpisce se osserviamo le orme nella neve, lasciate impresse da un viandante occasionale: non si susseguono mai in linea retta.

Gli antichi pitagorici nel VI secolo avanti Cristo videro nella linea retta l'«imperfezione e il male» e identificarono la «linea curva» con il «perfetto e il divino». Senofane dichiarò la «figura sferica» come la più perfetta e considerò Dio come raffigurabile con la figura circolare; pressappoco allo stesso modo pensarono più tardi il cardinale Nicola Cusano e Keplero. Il grande sant'Ignazio di Loyola ha più volte visto in visione mistica «l'essenza divina in forma di sfera» o «l'essere divino in forma di cerchio» e questo «non in maniera oscura, ma nitida e chiarissima».

La tensione tra linea retta e linea curva permane attraverso tutta la storia dell'arte architettonica. Nel tempio *greco* «archi e curvature erano completamente esclusi e veniva potenziata al massimo la linea retta». La linea retta, inventata e celebrata dagli uomini, esprimeva la sicurezza di sé propria del pagano greco, che si riteneva «misura di tutte le cose». Da qui deriva anche il frontone chiuso dei templi. L'arte architettonica *ro-*

mana si sviluppò dal tempietto circolare e creò lo stile della basilica, con abside rotonda e mezza cupola, stile che, cristianizzato, servì di modello all'arte romanica. Nell'arte *gotica* dominò di nuovo la linea retta con lo stile ad arco acuto, già noto all'arte islamica. Il *Rinascimento* tornò completamente all'antico paganesimo: l'altare del Rinascimento, per esempio, mantenne ancora la forma pagana chiusa del tempio antico; infatti con le colonne ai due lati e, sopra, a coronamento, il frontone triangolare, esso si presenta come la sezione di un tempio pagano. La trasformazione in senso cristiano di questo rinato stile pagano produsse lo stile barocco.

Il *barocco* è la cristianizzazione del Rinascimento originariamente pagano. Ed è significativo il fatto che, in contrapposizione all'antica architettura greca e allo stile gotico, nel barocco *la linea retta è quasi del tutto bandita*, «anche dagli abbozzi». È questo un fenomeno assolutamente unico nella storia dell'arte universale. La linea rotonda, a schiena d'asino, ad arco, come raffigurazione del perfetto e del sacro, trionfa sulla magica linea retta, sugli angoli e sulle punte! Il barocco è, nella sua essenza, uno stile eminentemente sacro, non solo nella costruzione di chiese. Durante i due secoli in cui fiorì, raggiungendo dimensioni mondiali, esso ha fecondato e plasmato in senso religioso ogni ramo della cultura e ha reso perciò possibile la cultura barocca cattolica, unica nel suo genere. Che il barocco non sia stato un fenomeno puramente estetico lo dimostra il caratteristico *frontone barocco*, che non è bello e non sembra neppure logico a prima vista. La punta del frontone è tronca, e i due tronconi si ergono nell'aria a destra e a sinistra senza rapporto l'uno con l'altro. Ma osserviamo un altare barocco: là comprendiamo il senso del frontone tronco. Il frontone rinascimentale era chiuso, come quello del tempio pagano antico, isolato, nella sua autosufficiente compiutezza, dall'infinito soprannaturale. Il frontone barocco invece è aperto al soprannaturale e quasi lo invoca, a complemento della natura indigente. A significare ciò la santissima Trinità troneggia sull'altare barocco nel vuoto del frontone tronco e si china benedicente sugli uomini in adorazione. Questo è l'alto significato della caratteristica forma barocca del frontone. Esso è una predica divenuta pietra, che ci dice che la linea spezzata barocca e i monconi del

cornicione stanno a significare la nostra natura incompleta e imperfetta, che attende di essere completata dal soprannaturale. I due tronconi del frontone sull'altare ci appaiono come le due braccia di un'antica figura di orante nelle catacombe, che sulla rovina dell'imperfetta natura si ergono bramose verso la perfezione del soprannaturale.

Allo stile barocco fece eco, esagerandolo, il *rococò*, che però non fu mai uno stile architettonico, ma soltanto un lezioso «stile decorativo». Così finisce miseramente il tentativo di fare della forma rotonda, a schiena d'asino e curva, il prototipo di un'arte sacra. E di nuovo imperò la linea retta, ad angolo e rigida, nel *neoclassicismo*, di cui fu «araldo» Winckelmann, della Germania del nord, un «convertito senza fede», che, con il suo unilaterale ideale greco di bellezza fece del nuovo Rinascimento una «trasfigurazione dell'incredulità» (Schnürer). Il *Romanticismo* cercò ancora una volta di porre un freno a questo ritorno al paganesimo, ma non seppe creare nulla di duraturo e di originale; al massimo giunse a una vaga restaurazione del Medioevo, priva di saldi principi ispiratori. Da quel momento trionfarono la linea retta e le costruzioni massicce e così siamo oggi arrivati alla moderna *macchina da abitare*, in cui anche il più lieve cenno a una curva viene considerato un delitto di stile.

Questo breve *excursus* attraverso la storia, con particolare riferimento all'architettura sacra, che ha costruito e ci ha lasciato i monumenti più caratteristici, ci indica dove, anche nell'arte degli spazi, considerata da un punto di vista demonologico, sia nascosta la minaccia di pericoli psichici che sono da prendere sul serio. La minaccia viene *dalla magica monotonia dell'uniforme linea retta*. Naturalmente questa monotonia non avrà sempre i temuti cattivi effetti, come sull'autostrada. Ma la forzata permanenza dell'uomo moderno in mezzo alla monotonia dello stile razionale rettilineo deve condurre all'inaridimento dell'affettività sensibile e all'atrofia dell'animo e del sentimento, alla cui conservazione e attività ogni uomo ha assoluto diritto. Se noi reprimiamo questa nostra sensibilità a favore dell'arida e nuda razionalità, creiamo complessi incontrollabili che sempre di bel nuovo disordinatamente irromperanno e urgeranno per farsi valere, ogni qualvolta se ne presenti l'occasione, solitamente imprevista. La sensibilità,

che ci venne data da Dio con premurosa sollecitudine, deve, saggiamente guidata, occuparsi di qualche cosa. La nuda linea retta e il suo esclusivo, molteplice impiego nelle costruzioni cubiste non può più offrire a questa legittima nostra aspirazione alcuna occasione soddisfacente di ordinata attività. Non è il caso di parlare di un ritorno a stili precedenti, come al barocco o al neobarocco, poiché i tentativi in questo senso dovettero naufragare, come sempre accade d'ogni tardiva imitazione; il barocco non si può ripetere, anche a causa del materiale di costruzione moderno, che è di tutt'altra specie. In Spagna si fece un interessante tentativo, che vorrebbe rimettere in auge la curva e la linea non retta: il cosiddetto stile caudillo, impiegato da Gaudí a Barcellona, nella sua ammirata e molto discussa chiesa della Sacra Famiglia e usato anche nella costruzione di case d'abitazione, nelle facciate prospicienti la strada. Qui l'occhio può di nuovo abbandonarsi alla gioia di guardare e ricrearsi dall'introversione e dall'irrigidimento interiore a cui l'ha costretto l'arte moderna, che certo non dà riposo all'occhio di chi guarda. È significativo il fatto che Gaudí deve aver copiato le sue linee curve dalle rocce a cima tondeggiante che si vedono presso il famoso convento di Monserrato. Questo fatto parla per lui e per il suo stile. L'arte surrealista degli spazi, al contrario, non ha alcun modello nella natura; essa non è cresciuta organicamente in un ambiente naturale e non corrisponde alle naturali esigenze sensibili dell'anima. Anch'essa è un esperimento non ancora portato a termine, il cui ulteriore sviluppo dovrà essere chiarito in aperto dialogo. Sarebbe errato infatti rifiutarsi comodamente a priori di prenderlo in considerazione, anziché discuterlo seriamente alla stregua di tutti i problemi artistici, psicologici, parapsicologici e anche demonologici trattati fin qui [II, 400-12].

La *magia del tempo moderno* non risparmia nessuno nel mondo «civile». Certi effetti delle onde sonore, l'orgia dei colori e l'arida linearità ci influenzano anche quando noi non ce ne accorgiamo del tutto; non possiamo sfuggire loro, per così dire, né di giorno né di notte. Al cinematografo e alla televisione tutte e tre queste arti sono unite e possono diventare, con l'irradiazione del loro magico influsso, causa di «malattia» (il che naturalmente non succede quando la proiezione è buona). La vita e il ritmo di lavoro frenetico ci costringono a

cercare facili fonti di divertimento. Non ci rimane tempo per pensare: la monotonia del lavoro uniforme, fisico e spirituale ci inaridisce l'anima, ci snerva e ci opprime. Il ritmo del tempo ci prende spietatamente nel vortice di un cerchio pressoché senza via di uscita, come se dovessimo diventare *neosciamani*. Non fa meraviglia che molti ricorrano ai tranquillanti, i quali comunque non possono che allargare il vortice. Intelletto e volontà vengono ubriacati, assordati e paralizzati; il libero arbitrio e la forza di resistenza spariscono e la vittima snervata trema, quando non ha a portata di mano nuovi tranquillanti per poi rituffarsi in un nuovo ritmo frenetico; poiché il riposo, nel nostro tempo, rientra nel novero delle cose insopportabili e viene ricercato, in modo ingannevole e pericoloso, nella trance, dove lo si ritrova per un tempo assai breve, come ci viene dimostrato dagli sciamani di tutti i tempi. Precisamente come accade a essi, ben raramente sfuggiremo anche noi, neosciamani, ai pericoli della trance, che più volte abbiamo descritti.

Oggi la magia del tempo ci induce con i suoi mille allettamenti, sia aperti sia mimetizzati, a rifugiarci, dal vicolo cieco del nostro mondo sciamanizzato, nel mondo pretersensibile, in cui noi però non possiamo sussistere, poiché, non essendo stati creati per quello, non possiamo neppure comprenderlo. Così viviamo divisi fra due mondi contrastanti, in continuo pericolo di venirne psichicamente danneggiati: di diventare cioè *schizoidi* o addirittura *schizofrenici*, di rimanere cioè vittime di una «frattura psichica». Ma dobbiamo veramente arrivare fino a quel punto? Siamo veramente in balia della magia del tempo senza possibilità di salvezza?

No, si tratta di tentazioni che «non saranno mai superiori alle nostre forze» (*1 Cor* 10,13). Soltanto quando il libero arbitrio per colpa propria si indebolisce nella sua forza di resistenza, allora soltanto cederemo e ne saremo responsabili. Ma quando la magia del tempo mina ineluttabilmente la nostra forza di resistenza, infiacchendola e ottenebrandola, come oggi avviene frequentemente, specialmente nelle grandi città, allora non possiamo essere tenuti pienamente responsabili dei danni psichici e fisici che dobbiamo subire. Ci serve di riparo in questo caso la scusante voluta da Dio, della congenita debolezza della nostra natura sensibile, che ci venne data

perché non andiamo eternamente perduti. Per quanto sconfortante possa sembrare agli iniziati la magia del tempo, non vi è però motivo di disperare o di cedere le armi in anticipo. Basta stare attenti a negare fin da principio il consenso a ogni influsso magico e a non rinunciare volontariamente alla capacità d'iniziativa della nostra libera volontà. Non dovremmo mai sottostare coscientemente alla trance o a situazioni analoghe: questo è il mezzo più sicuro per combattere la magia del nostro tempo![8]

[1] Hans Sedlmayr, *Die Revolution der modernen Kunst*, Rororo 1955, p. 83. Della citazione di Karl Rahner non si riporta la fonte.

[2] Non fu per me piccola sorpresa il fatto che in quello stesso mese di agosto 1958, in cui avevo visto a Venezia quel crocifisso che mi parve blasfemo, a Berlino il settantottesimo Katholikentag fu annunciato con una immagine simbolica che mi parve, anch'essa, un crocifisso astratto. E nel 1960 si vide a Monaco, sulle porte della Chiesa, come annuncio per la missione in preparazione al Congresso eucaristico internazionale, un manifesto con l'immagine simbolica della croce che avrebbe dovuto essere interpretata anche quella come un crocifisso. A chi ci si vuole rivolgere con questi prodotti sperimentali dell'arte moderna? Anche nel cattolicesimo tedesco dovrebbe essere superata l'antica paura del ghetto, di non essere abbastanza «moderni»!

Giù le mani dalla sacrosanta figura umana del divin Salvatore! Essa non può diventare oggetto d'esperimenti per l'arte astratta, poiché è «moderna» per tutti i tempi, così come apparve una volta, divino-umana e oggettivamente visibile.

[3] 3 settembre 1950, ai partecipanti al I Congresso internazionale degli artisti cattolici, a Castel Gandolfo.

[4] Casa editrice Gustav Fischer, Stuttgart 1958. Dello stesso autore uscì un numero speciale dell'*Arte che guarisce*, München, maggio 1960, sulla terapia della musica.

[5] *1 Sam* 16,14-23; 18,10-11 e 19,9-10.

[6] Fu durante l'esecuzione della *Sagra della Primavera* di Stravinskij al Teatro reale dell'opera di Roma che avvertii per la prima volta coscientemente in atto l'effetto magico della quarta sfera.

[7] Dr. Tränkle, Mannheim, in H. Teirich, *Musik in der Medizin* (Musica nella medicina), München, maggio 1960, p. 65.

[8] Benché il capitolo 18 *Magia dell'arte* sia di gran lunga il più ampio di tutto il libro, tuttavia un noto psichiatra mi ha avvertito che le osservazioni sulla patologia musicale, dei colori, ecc. sono state contenute entro limiti troppo ristretti. Una trattazione esauriente di questo nuovo, importante campo di indagine non è più possibile nella stretta cornice di un compendio di demonologia, ma sarà forse ripresa in una pubblicazione speciale scritta in collaborazione fra un teologo, uno psichiatra e un artista, se Dio ci darà tempo e grazia.

Poco dopo la stampa di questo volume il domenicano olandese padre Andreas Heinrich Maltha, autore dell'importante opera *La nuova teologia*, in cui «errori», «audacie» e «scandali» di teologi moderni vengono trattati criticamente, scrisse all'autore: «Certo lei non soffre delle "malattie" ivi descritte. Lei combatte certo la "crittoeresia" per cui il diavolo non è negato, no, ma passato sotto il più assoluto silenzio. La vecchia teologia disse qualcosa del diavolo, molti sacerdoti e laici moderni preferirebbero tacerne. Quindi lei ha compiuto un lavoro molto importante».

19
La fine apocalittica

Il tempo dell'Apocalisse non è per noi un concetto chiaramente finito. Non ha lo stesso significato della fine del mondo, di cui il Salvatore divino dice: «Nessuno ne conosce il giorno e l'ora» (*Mt* 24,36; *Mc* 13,32). La fine del mondo sarà preceduta dal tempo dell'Anticristo, al quale non mancheranno dei precursori. Poiché noi non conosciamo la durata del tempo dell'Anticristo e ancor meno quella dei suoi precursori, l'inizio del tempo apocalittico ci è pressoché sconosciuto come la fine. Tutte le speculazioni che si sono fatte in ogni secolo cristiano circa la fine dei tempi, con tutte le profezie che non si avverarono, ci devono mettere in guardia, affinché non sciupiamo anche noi il nostro tempo in cose simili. La santa Chiesa ha più volte proibito ai predicatori di preconizzare «l'arrivo dell'Anticristo o il giorno del giudizio finale».

Cominciamo con l'*Anticristo*. Egli sarà *una personalità umana* vivente. Su questo i teologi sono pienamente concordi, dopo che Karl Rahner nell'articolo *Anticristo* della nuova edizione del *Lexicon für Theologie und Kirche* (Lessico per la teologia e la Chiesa), del 1957, non cita più l'opinione opposta dell'esegeta di Monaco Sickenberger, secondo cui l'Anticristo sarebbe un «essere demoniaco» (1940), ma afferma che l'Anticristo non sarà una «incarnazione o figura corporea del demonio», ma «una persona concreta e unica», che apparirà negli ultimi tempi, ma che ha fin d'ora dei precursori: fra questi sono da annoverare tutte quelle potenze storiche nemiche di Dio, impersonate da uomini insieme con i loro

aderenti, così che in esse l'Anticristo ha già «ora» «un significato di attualità per l'esistenza cristiana» e ne viene dato ai cristiani il diritto «non solo di lottare "in astratto" contro potenze e idee anticristiane, ma di individuare e fuggire certi uomini concreti e le loro idee, considerandoli rappresentanti dell'Anticristo». Visto così, il tempo dell'Anticristo è già cominciato nei suoi precursori. Ma difficilmente un cristiano colto potrà da solo definire in concreto chi siano questi precursori. Comunque potrebbero essere, sia nel passato che al momento presente, in gran numero.

L'Anticristo avrà anche un complice, il falso profeta, l'«altra bestia», che è parimenti da intendersi come una personalità umana vivente; il suo nome però viene indicato con la misteriosa cifra «666» non ancora interpretata. Quest'«altra bestia eserciterà la stessa potenza della prima bestia». È la potenza che deriva da Satana, scatenato alla fine dei tempi, il quale «riversa nell'Anticristo la sua perfidia in misura di gran lunga maggiore di quanto non faccia con tutti gli altri uomini» (san Tommaso). L'Anticristo userà di questa persona in primo luogo per autodivinizzarsi: poiché, come dice san Paolo, «gli si porrà nel tempio di Dio, si spaccerà per Dio». Ma più pericolosi di tutti saranno «i finti miracoli e i segni e le azioni ingannevoli» che l'Anticristo compirà «con la potenza di Satana» (*2 Ts* 2,9), come anche i grandi segni miracolosi del suo complice, il «falso profeta». Non dovrebbe essere considerato un'esagerazione l'affermare che tutto quello che in questo libro abbiamo indicato come *probabile* influsso dei demoni diventerà una realtà terribile nel tempo dell'Anticristo, di cui noi oggi non possiamo farci un'idea precisa. Per questo noi ci siamo sentiti in obbligo di mettere in guardia fin d'ora su questo punto. Gli uomini degli ultimi tempi potranno considerare i campi di concentramento di Hitler, con i loro spaventosi orrori, come luoghi di ricreazione. Rileggendo o riconsiderando i nostri capitoli, in cui forse qualche cosa ci è parsa esagerata o impossibile, possiamo ben essere certi che l'ultimo grande stregone dell'umanità supererà di gran lunga tutto questo con i suoi «miracoli». Poiché gli verrà permesso «di far guerra contro i santi e di vincerli»: «gli verrà dato potere su tutte le genti, le discendenze, le lingue, i popoli». L'*Apocalisse*, che ci ha profetizzato tutte le imprese or-

rende dell'Anticristo, annunzia anche che questi possederà «la potenza politica universale», che sarà «unico dominatore di tutto il mondo» (*monarcha totius mundi*), come lo ha definito san Roberto Bellarmino. L'Anticristo conquisterà per sé «la signoria del mondo» e costruirà l'ultima «torre di Babele»; si faranno cioè dei tentativi per la signoria assoluta del mondo, malgrado il divieto di Dio, di cui abbiamo parlato. La «diffusione» degli uomini, che Dio Signore già al momento della creazione aveva ordinato con preveggente cura, sarà definitivamente annullata; il livellamento delle anime sarà totale: un unico regno nel mondo e un unico condottiero, l'Anticristo. Il precursore dell'Anticristo in camicia bruna ci ha già fornito un saggio del futuro.

Chi resisterà alla fine apocalittica dei tempi e durante la persecuzione sanguinosa della santa Chiesa? Saremo dati come preda indifesa in balia degli assalti concentrati dell'inferno? No, la tormentata umanità avrà allora, come sempre ha avuto, l'unica grande protettrice: *Maria, la calpestatrice del serpente*. San Giovanni, immediatamente prima di descrivere nell'*Apocalisse* il sorgere della potenza dell'Anticristo sul mondo, ci rivela una grandiosa visione, da lui avuta, di Maria, Madre di Dio: «Una donna vestita di sole, con la luna sotto i piedi e il capo coronato di stelle ... ed ecco un grande drago infuocato ... si erge di fronte alla donna ... per afferrare il suo bambino ... Ma Michele e i suoi angeli lottarono con il drago ... ed egli venne fatto precipitare ... sulla terra». Là «ancora una volta egli perseguitò la donna», ma venne tratto nel deserto. «Il serpente per vendetta fece scaturire dietro alla donna acqua come un fiume», ma il fiume si inaridì. «Allora il drago si adirò contro la donna e dichiarò guerra agli uomini del suo seme» per mezzo dell'Anticristo (*Ap* 12,1-17). La tradizione vede nella donna dell'*Apocalisse* Maria, Madre della santa Chiesa, che viene perseguitata da Satana, ma non ne può essere vinta. L'immagine della donna vestita di sole appoggiata alla falce di luna non è sconosciuta ai demoni: molti sono d'accordo nel dire che questa immagine venne loro proposta già nella «prova» degli angeli, perché la riconoscessero, ma che essi la rifiutarono. Così in questo punto il cerchio della storia si chiude, dall'inizio dei tempi alla loro fine. La Madre di Dio venne considerata dal principio e per

tutti i tempi grande e temuta avversaria dei demoni e instancabile protettrice di tutti coloro che sono da essi assediati. Poiché a lei sola, di tutte le creature discendenti da Adamo, venne dato l'incomparabile privilegio di essere esente dal peccato di origine dal primo istante del suo concepimento: così non fu mai neppure per un attimo sotto «la potenza dei demoni», come tutti gli altri uomini, eredi del peccato originale; essa non fu mai «schiava di Satana», come insegna Pio X nel suo catechismo. Così piacque a Dio di annunciare, già nel Protoevangelo, all'umanità caduta, una nuova Eva, che avrebbe partorito il nuovo Adamo, il Salvatore, calpestando così il capo al serpente: «Io porrò inimicizia fra te e la donna e tra i tuoi discendenti e i suoi discendenti: essa ti schiaccerà la testa e tu tenderai insidie al suo calcagno» (*Gen* 3,15). In questa versione della *Volgata* Maria viene quindi chiaramente annunciata come la *calpestatrice del serpente*, mentre nel testo ebraico si legge: «esso [il seme della donna], ti schiaccerà il capo». Ma Pio IX, nella Bolla di definizione del dogma dell'Immacolata concezione, basandosi sulla tradizione patristica, ha dato una spiegazione chiarificatrice dicendo che «la beatissima Vergine, unita con lui [Cristo] con vincolo strettissimo e indissolubile, insieme con lui e per mezzo di lui, in eterna inimicizia contro il serpente velenoso, ne calpestò in pieno trionfo il capo con il suo piede immacolato». Perciò Maria può ben a ragione chiamarsi calpestatrice del serpente, poiché noi la onoriamo come «dispensatrice di ogni grazia», non ultime le grazie che elargiscono agli uomini i mezzi nella lotta contro i demoni. Nessuno è degno di comunicare queste grazie più di Maria, la donna non toccata dal peccato d'origine, che non solo non fu mai in nessun modo soggetta ai demoni, ma che fin dalle origini fu loro proposta come dominatrice e come Madre del Salvatore, il quale «è venuto per distruggere le opere del demonio» (*1 Gv* 3,8).

A Maria *dominatrice dei demoni* vennero dati molti altri titoli che così meglio la definiscono. Già il santo dottore della Chiesa Efrem Siro (m. 373) chiamò Maria «frusta degli spiriti cattivi» e «terrore dell'inferno», e san Bernardino da Siena (m. 1444) stabilì il nome di «dominatrice dei demoni» con il gioco di parole latino *Domina daemoniorum quia domans daemones*, dominatrice dei demoni, poiché ella vince i demo-

ni. Nel *Breviario romano*, nella festività dell'8 dicembre, Maria viene chiamata «torre inaccessibile al drago» e l'11 febbraio «vincitrice dell'inferno». Sant'Alfonso de Liguori (m. 1787) ha scritto una preghiera in cui vengono dette queste parole: «santissima Madre ... se tu mi proteggi, allora io non temo ... neppure gli spiriti cattivi, poiché tu sei più potente di tutto l'inferno». Parole piene di verità ha scritto il grande santo mariano Grignion de Montfort (m. 1716) sulla Madre di Dio come «nemica dei demoni e protettrice degli uomini»: fin dal Protoevangelo «Maria è la nemica più terribile che Dio ha contrapposto al demonio». Perciò il diavolo teme Maria «non solo più di tutti gli angeli e gli uomini, ma in un certo senso più di Dio stesso», poiché si sente umiliato in modo particolarissimo da una creatura. «I demoni temono un sospiro di Maria a favore di un'anima più delle preghiere di tutti i santi»; «Maria proteggerà e salvaguarderà sino alla fine dei tempi tutti i suoi servi fedeli dalle maglie terribili del demonio». «La potenza di Maria sul demonio risplenderà soprattutto negli ultimi tempi». «Dove è Maria, non vi è lo spirito cattivo. E uno dei segni infallibili che contraddistinguono un'anima condotta dallo spirito buono è la sua devozione a Maria, il suo pensiero costantemente rivolto a lei e il suo parlare di Maria» [II, 425-33].

Maria è e rimane la nostra grande avvocata e la nostra speranza, ora e per tutto il tempo futuro. La nostra fiducia in lei non conosce confini: un «minimismo mariano» che vorrebbe limitare la devozione verso la Vergine a un «minimo» non trova posto nella Chiesa, e in una demonologia meno che altrove. La grande calpestatrice del serpente ci aiuterà a superare anche il tempo dell'Anticristo e ci farà alla fine pervenire al giudizio universale. Qui, alla fine, vedremo come gli «angeli ribelli», i demoni, che secondo san Giovanni (16,11) sono già stati giudicati, ma che possono nel giorno del giudizio ricevere castighi in aggiunta per la perfidia impiegata nel sedurre gli uomini, saranno resi impotenti a ogni attacco contro il regno di Dio e «verranno chiusi in eterno nella prigione dell'inferno, in modo che non potranno mai più abbandonarla». I demoni saranno così definitivamente sconfitti: la «rovina» nel mondo degli angeli, causata dalla loro caduta, sarà allora risanata e tutti i seggi celesti, che una volta appartene-

vano a loro, saranno di nuovo occupati dai beati. E in verità: «Per mezzo di Maria i cori degli angeli sono di nuovo ripristinati dagli uomini» come scrisse san Bonaventura; e a lui fa eco san Grignion de Montfort che dice: «Maria comanda in cielo agli angeli e ai beati. A ricompensa della sua profonda umiltà Dio le ha dato il potere e il compito di dare ai santi i troni vuoti da cui sono precipitati gli angeli ribelli a causa del loro orgoglio». Maria ci guida verso il cielo!

Nel frattempo *sarà avvenuta la fine del mondo*, probabilmente causata, come da molti si ritiene, da una «conflagrazione universale». Non si potrebbe forse pensare, come abbiamo già accennato, che, avvicinandosi la fine del mondo, questa conflagrazione possa essere provocata da una reazione nucleare a catena conseguente la scissione dell'atomo? In questo caso gli uomini si scaverebbero meritatamente la tomba con le loro mani, dopo aver così a lungo scherzato con il fuoco del segreto atomico, senza saperlo pienamente comprendere e dominare. Alla caduta del mondo seguirà alla fine un *rinnovamento del mondo* con un «nuovo cielo e una nuova terra». Che aspetto avranno? Non possiamo rappresentarci con esatta chiarezza quello che ci aspetta nell'eternità. Poiché allora saremo per sempre nel mondo pretersensibile, che non possiamo comprendere completamente nella vita presente, allorché ne varchiamo le soglie o per eccezionale vocazione nell'estasi mistica o per temeraria presunzione nel sonno narcotico. Nella vita eterna (sia in paradiso sia nell'inferno) saremo alla fine spogliati dei nostri sensi: essi avranno allora assolto il loro compito di impedirci peccati irrevocabili. Soltanto chi per propria libera volontà rimane impenitente non potrà raggiungere la sua meta in paradiso.

Ma come avverrà tutto questo, se alla risurrezione verremo ricongiunti al nostro corpo? Non ci verrà più dato il nostro corpo terreno e sensibile, ma in cielo avremo un corpo «luminoso», spiritualizzato, irraggiante luce immateriale. Forse questo corpo avrà «sensi spirituali», come potemmo sperimentare nella vita mistica: con essi potremo allora contemplare con occhi trasfigurati anche la «nuova terra», gioia questa che si aggiungerà alla beatitudine incomparabilmente più grande della contemplazione eterna di Dio. Un'altra legittima gioia sarà anche quella di avere potuto collaborare a

onore di Dio al rinnovamento della creazione danneggiata dai demoni, riguadagnando con una vita cara a Dio quei troni che i demoni avevano dovuto abbandonare e che neppure gli angeli per sé avrebbero più potuto rioccupare. Fin da quaggiù sulla terra dovrebbe animarci questo santo orgoglio di servire Dio Signore e poterlo aiutare, sottomettendoci alla sua santa volontà, a condurre la creazione al suo termine buono. Allora anche la fine dei tempi preconizzata nell'*Apocalisse* perderà il suo terrore: anzi, noi l'anticiperemo con il desiderio e cercheremo di assolvere al nostro compito terreno con zelo maggiore, affrettando, per quanto dipende da noi, la fine di questo mondo travagliato dalla sventura. Una santa bramosia di raggiungere *presto* questo fine ci dovrebbe afferrare, così che il numero dei beati intorno al trono di Dio possa essere compiuto per tutta l'eternità [II, 433-37]. Con questo intendimento concludiamo ancora con una delle ultime parole della Sacra Scrittura (*Ap* 22,20): «Amen! Vieni, Signore Gesù!».

Bibliografia

a cura di Pietro Cantoni

Opere di Egon von Petersdorff

Inediti

Egino de Petersdorff, *De Theologia Nationum*, in Festo D.N.J. Christi Regis, con traduzione tedesca, manoscritto, 1943.

Egon von Petersdorff, *Occulta Resistentia Militaris*, dattiloscritto, 1948.

Volumi

Comte de Vélan [pseud.], *Von Berlin nach Rom. Die Geschichte einer Bekehrung*, Carinthia, Klagenfurt 1956.

Egon von Petersdorff, *Daemonologie*, 2 voll., I. *Daemonen im Weltenplan*, II. *Daemonen am Werk*, 1ª ed. Verlag für Kultur und Geschichte, München 1956–1957; 2ª ed. Christiana Verlag, Stein am Rhein (CH) 1982.

Egon von Petersdorff, *Daemonen Hexen Spiritisten. Mächte der Finsternis einst und jetzt. Eine Daemonologie aller Zeiten*, Credo Verlag, Wiesbaden 1960; trad. it. *Demonologia. Le forze occulte ieri e oggi*, Marietti, Casale Monferrato 1967; Leonardo, Milano 1995.

Articoli

Egon von Petersdorff, *De daemonibus in liturgia memoratis* in *Angelicum* 19 (1942), pp. 324-39.

Egone de Petersdorff, *La potestà del diavolo. Un domma del Concilio di Trento* in *Il Concilio di Trento* 2 (4, 1943), pp. 377-92.

Egon von Petersdorff, *Der ungerechte Krieg* in *Deutsche Rundschau* (settembre 1948), pp. 198-203.

Traduzioni

Selbstbekenntnisse einer Heiligen. «Autobiographie» der heiligen Gemma Galgani, zum ersten Male aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Dr. Egon von Petersdorff, Felizian Rauch, Innsbruck 1952.
Das mystiche Tagebuch der hl. Gemma Galgani, zum ersten Male aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt von Egon von Petersdorff, Carinthia, Klagenfurt 1957.

Opere su Egon von Petersdorff

Franz Lakner, S.J., recensione della *Daemonologie* in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 79 (1957), pp. 104-05.
N. Hilling, recensione della *Daemonologea* in *Archiv für katholische Kirchengeschichte*, 127/II, pp. 653-54.
Adolf Rodewyk, S.J., recensione della *Daemonologie* in *Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 32 (1959), pp. 399-400.
Gerhard Fittkau, *Eine biographische Skizze* in Egon von Petersdorff, *Daemonologie. II. Daemonen am Werk*, Christiana Verlag, Stein am Rhein (CH) 1982², pp. 509-17.
Ferdinand Holböck, *Einführung* in Egon von Petersdorff, *Daemonologie. I. Daemonen im Weltplan*, Christiana Verlag, Stein am Rhein (CH) 1982², pp. VII-VIII.
Georg Siegmund, *Daemonologie heute. Nachtrag und Ergänzung unter Berücksichtigung der neuesten Literatur* in Egon von Petersdorff, *Daemonologie. I. Daemonen im Weltenplan*, Christiana Verlag, Stein am Rhein (CH) 1982², pp. 380-425.

Indice

LEONARDO

Saggistica

AAVV
50 piccole cose che ognuno di noi può fare per salvare il mondo

AAVV
Gli insegnamenti della pittura del giardino grande come un granello di senape

Ivan Arnaldi
Nostra Signora di Lampedusa

Bernard Berenson
Caravaggio

Bernard Berenson
Estetica, etica e storia nelle arti della rappresentazione visiva

Bernard Berenson
Lotto

Bernard Berenson
Viaggio in Sicilia

Harold Bloom
David Rosenberg
Il libro di J

Michele Bonuomo
Eduardo Cicelyn
Che cosa sia la bellezza non so

Marco Ceresa (curatore)
Lu Yu
Il canone del tè

Marco Ceresa
La scoperta dell'acqua calda

Malek Chebel
La cultura dell'harem
Erotismo e sessualità nel Maghreb

Claudio Ciaravolo
Non stinge, non stringe, non serve, ma finge

Jean Clair
Medusa
L'orrido e il sublime nell'arte